

## حبيب لنفسه عند الغزالي

تحليل لبيان « محبة الله للعبد ومعناها » من الكتاب السادس والثلاثين  
من (أحياء علوم الدين)

للمستشرق الفرنسية: آن ريفور

هذا بحث كتبه المستشرق الفرنسية آن ريفور معتمدة فيه على ما جاء في كتاب الأحياء من صفحات قليلة في ( محبة الله للعبد ) ونقله الأستاذ سليم محمد بركات إلى العربية نقلاً دقيقاً وبأسلوب عربي واضح . وقد كانت الكاتبة والمحرر يلتقيان لمناقشة مضمون النص الفرنسي والصياغة العربية . وقد أقرت الكاتبة التعريب وأعجبت به .

وقد رأينا أن نورد في البدء نص أبي حامد الذي اعتمدت عليه الكاتبة كيما يسهل على من يشاء من القراء الرجوع إليه .  
ونذكر أن هذا البحث إنما كتب لمجلة التراث بالذات وسينشر في وقت لاحق بالفرنسية في مجلة أرابيكا ARABICA .

« التحرير »

### قال الغزالي في بيان محبة الله للعبد ومعناها :

[ أعلم أن شواهد القرآن متظاهرة على أن الله تعالى يحب عبده فلا بد من معرفة معنى ذلك ، ولنقدم الشواهد على محبته فقد قال الله تعالى ( يحبهم ويحبونه ) وقال تعالى ( إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً ) وقال تعالى ( إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ) ولذلك رد سبحانه على من ادعى أنه حبيب الله فقال ( قل فليمنعهم الله من الذنوب ) وقد روى أنس عن النبي ( ﷺ ) أنه قال « إذا أحب الله تعالى عبداً لم يضره ذنب والتائب من الذنب كمن لا ذنب له . ثم تلا ( إن الله يحب التوابين ) (١) » ومعناه أنه إذا أحببه تاب عليه قبل الموت فلم تضره الذنوب الماضية وإن كثرت ، كما لا يضر الكفر الماضي بعد الإسلام ، وقد اشترط الله تعالى للمحبة غفران الذنب فقال ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ) وقال رسول الله ( ﷺ ) « إن الله تعالى يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب ولا يعطي الإيمان

١ - حديث أنس « إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب والتائب من الذنب كمن لا ذنب له » ذكره صاحب الفردوس ولم يخرج له ولده في مسنده وروى ابن ماجه الشطر الثاني من حديث ابن مسعود وتقدم في التوبة .

الا من يحب (٢) » وقال رسول الله (ﷺ) « من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله ومن أكثر ذكر الله أحبه الله (٣) » وقال عليه السلام « قال الله تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به (٤) » الحديث . وقال زيد بن أسلم : إن الله ليحب العبد حتى يبلغ من حبه له أن يقول : إعمل ما شئت فقد غفرت لك . وما ورد من ألفاظ المحبة خارج عن الحصر .

وقد ذكرنا أن محبة العبد لله تعالى حقيقة وليست بمجاز ، إذ المحبة في وضع اللسان عبارة عن ميل النفس الى الشيء الموافق ، والعشق عبارة عن الميل الغالب المفرط . وقد بينا أن الاحسان موافق للنفس ، والجمال موافق أيضاً ، وأن الجمال والاحسان تارة يدرك بالبصر وتارة يدرك بالبصيرة ، والحب يتبع كل واحد منهما فلا يختص بالبصر .

فأما حب الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلاً ، بل الأسامي كلها إذا أطلقت على الله تعالى وعلى غير الله لم تنطلق عليهما بمعنى واحد أصلاً ، حتى إن اسم « الوجود » الذي هو أعم الأسماء اشتراكاً لا يشمل الخالق والخلق على وجه واحد ، بل كل ما سوى الله تعالى فوجوده مستفاد من وجود الله تعالى ، فالوجود التابع لا يكون مساوياً للوجود المتبوع . وإنما الاستواء في إطلاق الاسم نظيره اشتراك الفرس والشجر في اسم الجسم ، إذ معنى الجسمية وحقيقتها متشابهة فيهما من غير استحقاق أحدهما ، لأن يكون فيه أصلاً ، فليست الجسمية لأحدهما مستفادة من الآخر وليس كذلك اسم الوجود لله ولا لخلقه ، وهذا التباعد في سائر الأسامي أظهر كالعلم والارادة والقدرة وغيرها ، فكل ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق . وواضع اللغة انما وضع هذه الأسامي أولاً للخلق فان الخلق أسبق الى العقول والأفهام من الخالق ، فكان استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجاوز والنقل . والمحبة في وضع اللسان عبارة عن ميل النفس الى موافق ملائم ، وهذا انما يتصور في نفس ناقصة فاتها ما يوافقها فتستفيد بنيله كما لا فتلذذ بنيله ، وهذا محال على الله تعالى ، فان كل كمال وجمال وبهاء وجلال ممكن في حق الالهية فهو حاضر وحاصل وواجب الحصول أبداً وأزلاً ، ولا يتصور تجده ولا زواله ، فلا يكون له الى غيره نظير من حيث إنه غيره بل نظره الى ذاته وأفعاله فقط ، وليس في الوجود الا ذاته وأفعاله ، ولذلك قال الشيخ أبو سعيد المنهني رحمه الله تعالى لما قرئ عليه قوله تعالى (يحبهم ويحبونه) فقال بحق يحبهم فإنه ليس يحب الا نفسه ، على معنى أنه الكل وأن ليس في الوجود غيره ، فمن لا يحب الا نفسه وأفعاله نفسه وتصانيف نفسه فلا يجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من

٢ - حديث « ان الله يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب » الحديث « أخرجه العاكم وصححه اسناده والبيهقي في الشعب من حديث ابن مسعود .

٣ - حديث « من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله ومن أكثر من ذكر الله أحبه الله » أخرجه ابن ماجه من حديث أبي سعيد باسناد حسن دون قوله « ومن أكثر » الى آخره « ورواه أبو يعلى وأحمد بهذه الزيادة وفيه ابن لهيعة .

٤ - حديث « قال الله تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه » الحديث « أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة وقد تقدم .

حيث هي متعلقة بذاته ، فهو اذن لا يحب الانفسه وما ورد من الألفاظ في حبه لعباده فهو مؤول ويرجع معناه الى كشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه والى تمكينه اياه من القرب منه والى ارادته ذلك به في الأزل ، فحبه لمن أحبه أزلي مهما أضيف الى الارادة الأزلية التي اقتضت تمكين هذا العبد من سلوك طرق هذا القرب ، واذا أضيف الى فعله الذي يكشف الحجاب عن قلب عبده فهو حادث يحدث بحدوث السبب المقتضي له كما قال تعالى « لا يزال عبيدي يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه » فيكون تقربه بالنوافل سبباً لصفاء باطنه وارتفاع الحجاب عن قلبه وحصوله في درجة القرب من ربه ، فكل ذلك فعل الله تعالى ولطفه به فهو معنى حبه .

ولا يفهم هذا الا بمثال وهو أن الملك قد يقرب عبده من نفسه ويأذن له في كل وقت في حضور بساطه ليل الملك اليه ، إما لينصره بقوته أو ليستريح بمشاهدته أو ليستشيره في رأيه أو يلهي أسباب طعامه وشرابه ، فيقال: إن الملك يحبه ، ويكون معناه ميله اليه لما فيه من المعنى الموافق للملائم له ، وقد يقرب عبداً ولا يمنعه من الدخول عليه لا للانتفاع به ولا للاستتجاد به ولكن الكون العبد في نفسه موصوفاً من الأخلاق المرضية والخصال الحميدة بما يليق به أن يكون قريباً من حضرة الملك وافر الحظ من قرب ، مع أن الملك لا غرض له فيه أصلاً ، فاذا رفع الملك الحجاب بينه وبينه يقال : قد أحبه ، واذا اكتسب من الخصال الحميدة ما اقتضى رفع الحجاب يقال: قد توصل وحُب نفسه الى الملك . فحب الله للعبد انما يكون بالمعنى الثاني . لا بالمعنى الأول . وانما يصح تمثيله بالمعنى الثاني بشرط أن لا يسبق الى فهمك دخول تغير عليه عند تجدد القرب ، فان الحبيب هو القريب من الله تعالى ، والقرب من الله في البعد من صفات البهائم والسباع والشیاطين ، والتخلق بمكارم الأخلاق التي هي الأخلاق الالهية ، فهو قرب بالصفة لا بالمكان ، ومن لم يكن قريباً فصار قريباً فقد تغير ، وربما يظن بهذا أن القرب لما تجدد فقد تغير وصف العبد والرب جميعاً اذ صار قريباً بعد أن لم يكن وهو محال في حق الله تعالى ، اذ التغير عليه محال ، بل لا يزال في نموت الكمال والجلال على ما كان عليه في ازل الأزال .

ولا ينكشف هذا الا بمثال في القرب بين الأشخاص ، فان الشخصين قد يتقاربان بتحركهما جميعاً ، وقد يكون أحدهما ثابتاً فيتحرك الآخر فيحصل القرب بتغير في أحدهما من غير تغير في الآخر ، بل القرب في الصفات أيضاً كذلك ، فان التلميذ يطلب القرب من درجة أستاذه في كمال العلم وجماله والأستاذ واقف في كمال علمه غير متحرك بالنزول الى درجة تلميذه ، والتلميذ متحرك مترق من حضيض الجهل الى ارتفاع العلم ، فلا يزال دائماً في التغير والترقي الى أن يقرب من أستاذه ، والأستاذ ثابت غير متغير ، فكذلك ينبغي أن يفهم ترقى العبد في درجات القرب ، فكلما صار أكمل صفة وأتم علماً واحاطة بحقائق الأمور وأثبت قوة في قهر الشيطان وقمع الشهوات وأظهر نزاهة عن الرذائل صار أقرب من درجة الكمال ، ومنتهى الكمال لله وقرب كل واحد من الله تعالى بقدر كماله . نعم قد يقدر التلميذ على القرب من الأستاذ وعلى مساواته وعلى مجاوزته وذلك في حق الله محال ، فانه لا نهاية لكمال ، وسلوك العبد في درجات الكمال متناه ولا ينتهي الا الى حد

محدود فلا مطمع له في المساواة ، ثم درجات القرب تتفاوتت تفاوتاً لا نهاية له أيضاً لأجل انتفاء النهاية عن ذلك الكمال .

فاذن محبة الله للعبد تقريبيه من نفسه بدفع الشواغل والمعاصي عنه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب عن قلبه حتى يشاهده كأنه يراه بقلبه .

وأما محبة العبد لله فهو ميله الى درك هذا الكمال الذي هو مفلس عنه فاقد له ، فلا جرم يشتاق الى ما فاته ، واذا أدرك منه شيئاً يلتذ به ، والشوق والمحبة بهذا المعنى محال على الله تعالى .

فان قلت : محبة الله للعبد أمر ملتبس فيم يعرف العبد أنه حبيب الله ؟ فأقول : يستدل عليه بعلاماته . وقد قال (عليه السلام) : « إذا أحب الله عبداً ابتلاه فإذا أحببه الحب البالغ اقتناه » قيل : وما اقتناه ؟ قال « لم يترك له أهلاً ولا مالاً (٥) » فعلمة محبة الله للعبد أن يوحشه من غيره ويحول بينه وبين غيره . قيل لعيسى عليه السلام : لم لا تشتري حماراً فتركبه ؟ فقال : أنا أعز على الله تعالى من أن يشغلني عن نفسه بحمار . وفي الخبر « إذا أحب الله تعالى عبداً ابتلاه فان صبر اجتبه فان رضي اصطفاه (٦) » وقال بعض العلماء اذا رأيتك تحبه ورأيتك يبتليك فاعلم أنه يريد أن يصافيك . وقال بعض المريدين لأستاذه : قد طولعت بشيء من المحبة ، فقال : يا بني هل ابتلاك بمحسوب سواء فأثرت عليه آياه ؟ قال : لا ، قال : فلا تطمع في المحبة فانه لا يعطيها عبداً حتى يبليه . وقد قال رسول الله (صلى الله تعالى عليه وآله وسلم) : « إذا أحب الله تعالى عبداً جعل له واعظاً من نفسه وزاجراً من قلبه يأمره وينهاه (٧) » وقد قال : « إذا أراد الله تعالى بعبد خيراً بصره بعيوب نفسه (٨) » فأخص علاماته حبه لله تعالى فان ذلك يدل على حب الله تعالى له .

وأما الفعل الدال على كونه محبوباً فهو أن يتولى الله تعالى أمره ظاهره وباطنه سره وجهه فيكون هو المشير عليه والمدير لأمره والمزين لأخلاقه والمستعمل لجوارحه والمسدد لظاهره وباطنه والجاعل همومه هماً واحداً والمبغض للدنيا في قلبه والموحش له من غيره والمؤنس له بلذة المناجاة في خلواته والكاشف له عن الحجب بينه وبين معرفته . فهذا وأمثاله هو علامة حب الله للعبد . فلنذكر الآن علامة محبة العبد لله تعالى فانها أيضاً من علامات حب الله تعالى للعبد .

( ر : مطبعة دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ ، الجزء الرابع ص ٣٢٧ - ٣٢٩ )

★ ★ ★

- ٥ - حديث « إذا أحب الله عبداً ابتلاه » أخرجه الطبراني من حديث أبي عتبة الغولاني وقد تقدم .
- ٦ - حديث « إذا أحب الله عبداً ابتلاه فان صبر اجتبه » أخرجه الطبراني من حديث أبي طالب ولم يخرج له ولده في مسنده .
- ٧ - حديث « إذا أحب الله عبداً جعل له واعظاً من نفسه » أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أم سلمة بإسناد حسن بلفظ « إذا أراد الله بعبد خيراً » .
- ٨ - حديث « إذا أراد الله بعبد خيراً بصره بعيوب نفسه » أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أنس بزيادة فيه بإسناد ضعيف .

## حب الله لنفسه عند الغزالي

تحليل لبيان « محبة الله للعبد ومعناها » من الكتاب السادس والثلاثين من إحياء علوم الدين

تعالج دراستنا هذه بياناً من كتاب إحياء علوم الدين (١) متطرفة إلى مسألتين عامتين تجدان جوابهما في هذا البيان .

نلقي أولاً هذا السؤال : أيكون عند الله حب أكثر مواعمة لطبيعته من حبه لنفسه ؟  
يمكن أن تبدو لنا فكرة حب الله لنفسه منطقية على تناقض ما إذا نظر إليها بمقياس الصفات المقررة لله ؟ الحق أنه عندما نقرر صفة القيام بالنفس والحب لله ، عارفين أن كل حب إنما يكون لمحبوب ، يأتي عن ذلك بالضرورة أن الله يحب ذاته . وما سنحاوله هو دراسة القوام المعرفي لهذا الاستنتاج .

وإذا لم يكن هناك ما يصلح أن يكون سبباً للشك في وجود هذا الحب فهل يستتبع ذلك نفي كل حب منه لسواه أو نفي كل حب آخر لديه . وهذه الدراسة إنما تهدف لتقرير وجود هذين النوعين من الحب عند الله ولتحديد حقيقتهما .

ولقد راجعت الإحياء كله فلم أظفر فيه إلا بنصين يتعلقان بحب الله لنفسه (٢) .  
وفضلت أن أحصر بحثي من حيث المبدأ في (بيان محبة الله للعبد ومعناها) لأن هذا البيان يتناول محبة الله تناولاً واضحاً مباشراً (٣) بينما يبدو البيان الآخر مخصصاً لفكرة الشكر . وكذلك لأنه يجمع نمطي الحب الإلهي اللذين سبقتا الإشارة إليهما .

إن ورود هذين النصين عن حب الله لنفسه في كتاب الإحياء الذي يدور في مجمله حول علم المعاملة والتصوف ، لا يبدو أمراً مستغرباً كما أنه أمر مفهوم أن يردا بعد القسمين الأولين ، ولعل القارئ يجب للندرة النصوص التي تتناول فكرة حب الله لنفسه في الإحياء ، غير أن هذه القلة الكمية لا تنال من أهمية هذين النصين لأن من ينسب إليه الحب هنا هو الله . وكلام الغزالي عن هذا الحب لا يقدم مادة لبناء نظري جديد وليس من الواضح أن يكون حب الله لنفسه كان أولم يكن داعياً إلى الخلق (٤) .

كذلك يمكن التساؤل عن مدى التلاؤم بين هذين النصين في سياق البيانيين اللذين وردا فيهما . فهذان البيانان ليسا مخصصين لموضوع حب الله لنفسه وإنما هما معقودان ضمن خطة الكتاب لمعالجة فكرتي الشكر ومحبة الله لعبده وهما الفكرتان اللتان كان طبيعياً أن تعالجا في الكتابين الثاني والثلاثين والسادس والثلاثين من الإحياء .

وأذكر هنا أن الاحالات التي يجدها القارئ إلى كتاب الإحياء (٥) تعتمد طبعة دار المعرفة التي هي أكثر ذيوماً من سواها في الوقت الحاضر (٦) لكنني خلال عملي قد توثقت من دقة النصوص (٧) بالرجوع إلى طبعات أخرى (٨) وإلى بعض النسخ الخطية (٩) .  
والم يؤد ذلك على كل حال إلى اكتشاف فروق ذات بال فيما يتعلق بللمعاني .

## □ حب ومجبة :

ترد عند الغزالي كلمة الحب حيناً وكلمة المحبة حيناً آخر وذلك للتعبير عن الحب في معناه الصوفي . أفىقابل ذلك معنيين متميزين أم هما مجرد استعمالين ؟

ان دراسة مناسبات ورود هاتين الكلمتين في الكتاب السادس والثلاثين المخصص في الأساس لموضوع الحب والذي الخصت فيه معانيه ومواقفه - تصل بنا أن نلاحظ ما بينهما من تلاق تام .

فحديث الغزالي عن معاني الحب ومواقفه كما تفهم من الكتاب المذكور يشمل معنى الحب عند الله وعند الانسان وكيف يكون الله والعبد كلاهما محباً أو محبوباً ، ثم حب الانسان للاشياء الموافقة له على الصعيد الدنيوي . كما يتناول الحب بتعريفه في عمومته ثم من حيث وصله بمحبوب معين (١٠) .

نرى اذن أن كلمة بعينها تصلح للاستعمال في حق الله والانسان على الصعيد الدنيوي أو الصعيد القدسي وأن استعمال الغزالي لدالين (لفظين) لا يستتبع بالضرورة وجود تمايز بين معنيين أو استعمالين . ومن جهة أخرى فان دالاً معيناً قد يؤدي أكثر من معنى (١١) .

اما تعبير العشق المقارب للحب والمحبة فهو ينطبق على حب العبد لله ويستعمل لبيان اختلاف في الحب متعلق بالدرجة (١٢) . فالعشق والحب من طبيعة واحدة الا أن العشق يدل على درجة في الحب أقوى .

وطريقة الغزالي في تعبيره (أعني استعماله للكلمتي الحب والمحبة في حديثه عن الحب الصوفي وعدم تمييزه بين الكلمتين ثم التعريف الذي أتى به للعشق) قد تؤكد ما استخلصه ماسينيون من وجود اتجاه سائد في المؤلفات الصوفية حول الحب والمحبة لفظاً ومعنى وذلك في كتابه: دراسة في الأصول اللغوية الاصطلاحية للتصوف الاسلامي (١٣) بدءاً من القرن الثالث الهجري .

على أن هذا الاتجاه الذي استخلصه ماسينيون لا يكون برهاناً على وجود معجم ثابت يمكن لقاؤه في كل كتب المتصوفين وهوليس أكثر من محاولة لرسم الاتجاهات الدلالية العامة عندهم (١٤) . وهذا ما جعلنا نحاول أن نرى ما عند الغزالي نفسه .

## □ القوام المعرفي لحب الله لنفسه :

« الله يحب نفسه » جملة اذا جاءت بمثابة نتيجة أدت اليها محاكمة عقلية حول الصفات الالهية فانها قد تبدو - كما سبق أن رأينا - وكأنها عارية مما يثير الاهتمام . والواقع أن الحال في النص الذي نحن بصدد دراسته غير ذلك . حيث تنطلق المناقشة حول حب الله انطلاقاً محاكمة عقلية كل ما فيها خليق بأن يؤدي الى استنتاج حب الله لنفسه من الكمال الالهي البادي في صورة قيامه تعالى بنفسه ويمثل في النص التعريف الاول للحب عند الله (١٥) .

فاذا شئنا أن نتمثل التباين المعرفي بين مناقشة الصفات الالهية وبين ما يليها من تقرير حب الله لنفسه - فان علينا أن نتساءل حول طبيعة المسعى الأول التي تقوم على جهد مستمر لتنزيه الذات الالهية، عن كل ما قد يعني التشبيه ، ذلك أن الغزالي بعد أن أفاض في تقرير وجود حب الله للعبد في بداية البيان (١٦) عاد فعرف الحب عند الانسان مسارعاً الى نفى وجود نظيره بالنسبة الى الله .

ثم استمر في عرض فكرته فقدمها على مرحلتين :

توضع المسألة - في المرحلة الاولى - على الصعيد الدلالي انطلاقاً من فكرة الاشتراك اللغوي (١٧) ويأتي السؤال هنا كما يلي : أيمن للاشتراك في اللفظ أن يستلزم اشتراكاً فعلياً أي اشتراكاً في المعنى (١٨) .

يجيب الغزالي : لا . فالملفة ما تلبث أن ترتدي بالابهام منذ أن تحاول أن تدل بالفاظ واحدة على الله وعلى ما سواه ، وجلي أن هذا يتعلق بالآلفاظ الدالة على الصفات الالهية التي يستعمل أكثرها في حق المخلوقين (١٩) .

فهذا الابهام الذي يحيط بالفاظ معينة هو ما حرص الغزالي على أن يثبت وقوعه بعد أن قرره كما تقرر بديهية من البديهيات . ثم هو يقدم لذلك براهين أربعة مستنداً فيها جميعاً الى صفات محددة .

#### □ البرهان الأول : الوجود :

ينطلق الغزالي من الكلمة التي تتميز بالدلالة ذات الشمول المطلق مع أنه ليس ثمة أي مماثلة في حقيقة الوجود بين الله وما سواه لأن الله هو الأول وهو الخالق وما سواه خلق أي هو صادر عنه فنرى أنفسنا هنا بأزاء مجموعة من المقابلات : الله والغير ، الخالق والخلق ثم المتبوع والتابع حيث نرى التقسيم الذي يعود لابن سينا والذي غدا تقسيماً كلاسيكياً في الفلسفة الاسلامية : وأعني به المقابلة بين واجب الوجود وممكن الوجود (٢٠) .

أراد الغزالي أن يصل الى تمايز في معنى الوجود فحاول أن يقيم تمايزاً حقيقياً ضمن الوجود ، وفي تبدييه في الواقع دون أن يقدم تعريفاً ما الوجود الله . اننا في كل ما يلي من البحث يجب أن نظل على ذكر لمسعى الغزالي وهو ينطلق من الاسم الى المسمى (أي الى حال المسمى في الوجود) ليبين معنى الاسم .

#### □ البرهان الثاني :

يأتي ليؤيد البرهان الأول بطريق المثال المقابل الذي هو هنا مثال الجسمية في الفرس والشجرة اللذين يتشابهان في معنى الجسمية وفي حقيقتها لعدم صدور أحدهما عن الآخر (٢١) .

#### □ البرهان الثالث :

العلم والارادة والقدرة وسواها من الصفات النفسية السبع (٢٢) التي تقال في حق الله وفي حق الانسان (لا في حق كل المخلوقات على العموم) (٢٣) .

والغزالي لا يبسط هذا البرهان الذي يقابل البرهان السابق (لاحظ المقابلة بين قول الغزالي : ( ٠٠٠ الاستواء في اطلاق الاسم وقوله : المتباعد في سائر الاسامي ٠٠٠ ) وهذا مما ينبىء بانه لمن يلبث أن يعود الى موقف التمايز بين وجودي الخالق والخلق .

فهذا البرهان يمثل مزيداً من التأييد لما قرره البرهانان الأولان . ففي الحق أن الاختلاف بين الله والمخلوقات عامة فيما يتصل بالوجود يزداد وضوحاً مع ظهور الفرق بين الله والانسان فيما يتصل بالصفات النفسية (٢٤) .

#### □ البرهان الرابع :

وضع اللغة (٢٥) : إن ما يستتبعه الاشتراك اللغوي من ابهام يبدو أمراً مؤكداً عندما يدل اسم ما على كل من الخالق والمخلوق . غير أنه لا بد هنا من القاء هذا السؤال : كيف وقع الاشتراك ان لم تكن هناك حقيقة مشتركة بين الشيئين (أو الأشياء) التي وقع عليها الاسم ؟ بل يمكن وضع السؤال هكذا : ألا تكشف واقعة الاشتراك - برغم كل الاعتبارات - عن تشابه وجودي ؟

يجيب الغزالي على ما سبق مقدماً شيئاً من تاريخ اللغة في اطار نمط من التفكير الفلسفي الذي يعزل الظواهر هذا التعليل المسمى (التعليل بعد الوقوع) وهو هنا يعرض تطور دلالة الأسماء في مرحلتين قاصداً ليبين أن الاشتراك اللغوي ما هو الا نتيجة تصرف الناس في اللغة بطرق الاستعارة والتجوز والنقل (٢٦) . ومما تجدر الإشارة اليه أن هذه الطرق تأتي عن فعل الانسان فالعلاقة بين المسميين المدلول عليهما باللفظ المشترك هي علاقة مصادفة لا تحكمها علاقة ثابتة بين المدلولين كما أنه لا علاقة لازمة أو طبيعية بين الاسم والمسمى وعلى هذا فان الأسماء التسعة والتسعين لا تدل على مسميات بهذا العدد اذ ليس كل اسم منها رمزاً لمسمى خاص ، وذلك أن الاسم هو غير المسمى وهو كذلك غير التسمية (٢٧) .

وكيفما واجهنا المسألة فاننا ننتهي الى انعدام التشابه بين الله (أي الخالق) وبين ما سواه (أي الخلق) والكلمات التي تدل على الخالق والمخلوق كليهما كالأرادة والوجود وما شابههما لا معنى لها في ذاتها وانما تكتسب معناها عندما تصحبها نعوت تحددها فتقول : الوجود الالهي أو الانساني والأرادة الالهية أو الانسانية وهكذا .

والغزالي بتأكيد على الاختلاف بين الخالق والخلق يريد التنبيه الى العلو الالهي والتحذير من التشبيه الذي ما يلبث أن ينزلق اليه كل من يتكلم عن الله .

#### □ المرحلة الثانية - الحب (٢٨) :

تقرر اذن أن تعريف الحب عند الانسان لا يصلح مطلقاً عندما يراد الحديث عن الحب بالنسبة الى الله .

وما يلي من المناقشة ليس غرضه الوصول الى تعريف ايجابي للحب الالهي ولكن أن ننفي - باستلهاهم معنى الكمالات الالهية - أن يكون الحب الانساني (ميل النفس الى



ما يوافقها) صحيحاً في حق الله . فالحب الانساني يشير الى حالة من النقص وما اللذة الا وليدة لحالة سد هذا النقص ، أما الله فليس عنده الا الكمال الأبدي وهو منزّه عن التغيرات . ولذا فانه لا يمكن أن يؤثر عليه أي سبب خارج عن ذاته فيحدث لديه تغيراً ما [لا يتصور تجده ولا زواله] (٢٩) انه تعالى قائم بنفسه وهو مستغن بذاته عن كل ما سواها .

كل هذا يفسر بما يسمى له الغزالي من نفي كل ما هو خاص بالخلق عن الله ومن التأكيد على فكرة التنزيه دون أن يؤدي منطق ذلك الى تعريف ايجابي . فالعبارة التي تقول : « الله لا يحب إلا نفسه » تشير في هذا النص الذي نحن بصدده الى تفسير في حال التكلم رافقه تغير في اللغة المتخذة فهي - أي العبارة - قد وردت ضمن استشهاد بقول لشيخ من شيوخ الصوفية ولم ترد استنتاجاً أدت اليه محاكمة عقلية (٣٠) .

في هذه العبارة يكشف الشيخ أبو سعيد الميهني (٩٦٧/٣٥٧ - ١٠٤٩/٤٤٠) عن المعنى الايجابي لـ « حب الله » كما أن الغزالي في البيان ذي العنوان : (الفرق بين الالهام والتعلم وما بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وطريق النظرار (٣١) ) يوضح العلاقة بين المتكلم وطبيعة الطريق التي سلكها الى المعرفة وبين طبيعة ما يقول المعرفية .

وهنا نسأل : من هو أبو سعيد الميهني ؟ انه أحد الصوفية . وقد كان عرضة للانكار حتى من نظرائه (٣٢) . غير أن هذا الانكار كان بسبب مخالفته لبعض الأعراف أو الآداب الاجتماعية ولم يكن يتعلق بمزاياه الروحية، تلك المزايا التي كانت تضع خصومه موضع الحرج فهو قد كان صوفياً كاملاً بلغ درجة الكشف كما تؤكد شهادات معاصريه وقد فرض الشيخ على نفسه طوال أربعين عاماً رياضات ومجاهدات روحية ومع أنه بلغ حالة الكشف الصوفي قبل بلوغه الأربعين . فقد استمر في تعبه سعياً للكمال ودوام حاله الصوفية .

« ... عندما عاد الشيخ أبو سعيد الى ميهنة بعد أن قام برياضاته وبلغ الحالة الصوفية الكاملة والكشف الصوفي [٠٠٠] » (٣٣) .

لقد سار الشيخ حتى سن الأربعين في طريق الزهد (٣٤) والرياضات وترقى حتى بلغ حال الكشف بملازمته أحد الشيوخ . وقد قطع دروسه التي كان يتلقاها على الشيخ أبي علي الفقيه بسرخس (٣٥) في التفسير والأصول والفقه والحديث (٣٦) وعاش حياة التمسك (٣٧) في ظل شيخه أبي الفضل الحسن فقد احس أن هذه الطريق لا تتناسب مع طريق القراءة والمحاكمة العقلية لأنه « عندما رافق لقمان شيخنا الى أبي الفضل الحسن بسرخس الذي عين له الرياضيات انصرف شيخنا عن علم القال الى علم الحال وعندها دفن كل الكتب التي كان قد قرأها أو كتبها » (من كتاب ابن المنور) (٣٨) .

لم يكن الشيخ أبو سعيد يتخذ حياته الروحية مادة للتفكير ولكنه كان يعيشها عيشاً . وهذا ما يؤكدّه محمد أشيبا (٣٩) في المقدمة التي صدر بها ترجمة كتاب ابن المنور فهو يقول : « لم يكن الشيخ يعني بأن يحدد مفاهيم وتعابير صوفية وإنما كان يعنيه أن يحيا حياة صوفية »

ثم يقول : « وما ينفرد به الشيخ هو أنه وحَّد بين التصوف والحياة اليومية » وهكذا فإن المزايا الروحية للشيخ هي مزايا معروفة والآقوال كلها متفقة على أنه بلغ قمة ما يبلغه صوفي من الحياة الصوفية إذ بلغ حال الكشف .

أما الدرب الذي سلكه فإنه يتفق اتفاقاً تاماً مع ما يقتضيه طريق الصوفية حسب المعايير التي حددها الغزالي لها إذ ميزها من وجهة نظر منهجية بأنها تقوم على الزهد في الدنيا بغية توجيه همة القلب كلها إلى الله ثم أداء العبادات . فهذان شرطان لبلوغ الكشف الذي مقره القلب (٤٠) وهو يعنى بالتمييز بين هذه الطريق وبين طريق النظر والاستدلال عامة مثلما يعنى بالتمييز بينها وبين دراسة العلم في وجهي التعلم والتعليم وكذا تصنيف الكتب (٤١) .

وعندما نذكر الشيخ أبا سعيد فانتنا نبليغ من الحقيقة درجة ونوعاً متميزين كما أنه عندما يجعل الغزالي منه المعبر عن الحب الذاتى عند الله ( حب الله لنفسه ) فإنه بذلك يعتمد نمطاً من الحقائق الصوفية اللاعقلانية : أي غير المكتسبة بطريق النظر العقلي .

( الله يحب نفسه ) قول يتمثل معرفة صوفية لا عقلانية بل أنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك .

سنمضي هذه المرة من الصلة القائمة بين نمط المعرفة وبين المعروف لنلتقي آخر الأمر بالقوام المعرفي ( الاستمولوجي ) لنوع من المعرفة . ولن نتطرق - كما فعلنا من قبل - من نمط نوع من المعرفة للتبلغ مباشرة قواماً معرفياً ( أبستمولوجياً ) .

إن وحدة الله في الوجود وحبه لنفسه بالمعنى الذي هو فيه المحب والمحبوب معاً - نوعان من المعرفة يقفان في المرتبة الرابعة من التوحيد فلا يتم بلوغهما إلا ببلوغ حال الفناء (٤٢) . وكون العبد لا يرى سوى الله ( أو ألا يكون ثم لا موجود واحد هو الله ) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالآ يرى العبد نفسه أو بأن يكون بالنسبة إلى نفسه عدماً (٤٣) والفناء يمثل جزءاً من أنماط المعرفة في الطريق الصوفية (٤٤) التي سبق أن ذكرنا أن الغزالي يحددها تحديداً منهجياً مميزاً أياها عن غيرها من طرق المعرفة : النظر والتعلم أو دراسة العلم (٤٥) .

وفي الحق أن الغزالي قد عالج في بحثه المفصل لمراتب التوحيد الأربع في الاحياء (٤٦) - كلا من هذه المراتب منطلقاً من هذين السؤالين : من المعتقد وماذا يعتقد ومن الذي يرى وماذا يرى ولم يضع عالم الكلام إلا في المرتبتين الثانية والثالثة .

فماذا يرى العبد وراء وحدة الله في الوجود ووراء محبة الله لنفسه ؟ الجواب أنه يرى أن الله يحب ذاته من خلال العالم الذي يرى فيه صنعه ، وهو عندما يراه كذلك فإن هذا العلم يردّه نحو ذاته على الدوام من حيث هو مصدره وكمراًة تمثل كماله (٤٧) .

ومن المفيد مقارنة هذا النص بنصين آخرين في الاحياء يتعلقان بحب ( البصير )  
لله ( مصنف ) كل الأشياء (٤٨) . فاذا كان البصير يضل بالنظر العقلي (٤٩) الى أن يرى  
العالم صنع الله وتعبيراً عن كمال الصفات الالهية فان مدى علمه لن يتجاوز ذلك . ان  
علمه هذا سيؤدي الى تزايد حبه لله مع تزايد معرفته بكمالات الخالق غير أن معرفته لن  
تكون له باباً الى حب الله لذاته .

( الله يحب نفسه ) قول لا يمثل حقيقة يوصل اليها بالعقل فهي لا تستنتج من صفتي  
القيام بالنفس والكمال الالهيين ، وهذا ما ألمح اليه ج . ن . بل الذي ذكر ما لاحظته ه .  
ريتير من تلاقي نظرية القيام بالنفس ومفهوم حب الله لنفسه وذلك عند حديثه عن الغزالي  
في الفصل الذي عقده للارادة والمحبة الالهييتين في نظرية ابن تيمية .

« لا يمكن وجود رغبة لدى الكامل القائم بنفسه ( يعني الله ) فيما هو غير ذاته فالله  
لا يحب مخلوقاته وأعمالهم الا من حيث هم يمثلون أفعاله فمن لا يحب الا أعماله فهو  
لا يحب الا ذاته » (٥٠) .

وفكرتا القيام بالنفس والكمال الالهيين ينبغي وصلهما بالمسعى الهادف الى صون  
فكرة التنزيه التي هما من جوهرها . وحب الله لنفسه ليس من نوع الأفكار التي يمكن  
ادراكها أو التفكير فيها بالاعتماد على مقولات هذا العلم الكلامي المصطبغ بالفلسفة بل ان  
هاتين الفكرتين توجهاتنا الى صيغة فكرية يكون الله فيها موضوع حبه وبذلك يكون  
الانتقال البادي في النص من العبارات الدالة على التنزيه الى العبارات الدالة على حب الله  
لنفسه انتقالاً ميسوراً وذلك بواسطة هذه الجملة الرابطة « فلا يكون له الى غيره نظر  
من حيث . . » (٥١) ولكن هل تكفي هاتان الفكرتان لتحديد ما يرد بعد ؟ فهذه الصفات  
جديرة أن تسهم في وضع تحديد آخر لحب الله الأنوي أي الحب الذي ينطلق من الذات ويعود  
بالضرورة اليها . فالقيام بالنفس لا يمنع وجود كرم آت عن فيض من الحب (٥٢) . ثم  
ان البيان الذي نحن بصدد درسه لا يقتصر الحديث فيه على حب واحد وانما يرد فيه  
الحديث عن نوعين من حب الله يرد ذكر أحدهما في النص تلو الآخر .

وعن معنى حب الله لنفسه وعن وجود هذين النوعين من الحب لديه سيكون مدار  
الحديث منذ الآن .

### □ الحب الالهي أنوي وشامل :

يقدم النص لنا منذ البدء حب الله لنفسه في صورة تكاد تنذر بالتناقض (٥٣) فهو يقدمه  
حياً ينبسط ويشمل موضوعات كثيرة ويقدمه كذلك حياً يخص الله به نفسه وسواه في أن  
واحد ويحب واحد هو حبه لنفسه فكيف يمكن ألا يحب الله الا نفسه ويحب سواه في الوقت  
نفسه . وكيف يمكن أن يكون حب لواحد حياً لكثرة . ويزداد ظن التناقض قوة عند قراءة  
عبارات الشيخ أبي سعيد التي تؤكد حقيقة هذا الحب : « بحق يحبهم . . » (٥٤) .

وللجواب عن ذلك ينبغي ايضاح معنى كلمة «تصانيف» (٥٥) التي استعملت استعمالاً مجازياً للتعبير عن حالة الغيرية في الوجود (٥٦)

وفي الحق أن تحديد قيمة هذا المعنى يمكن أن يتم بوضعه في إطار وجودي ( أنطولوجي ) هو إطار وحدة الوجود التي يشير الغزالي إليها من قريب أو من بعيد عند استعماله لما ذكرناه من مجاز (٥٧) وفي عبارتيه لمتعلقتين بحب الله لنفسه (٥٨) .

الله هو الموجود الحق الأوحد ( ليس في الوجود إلا الله ) (٥٩) لأنه الموجود الأوحد الذي لا يكون في احتياج لسواه في وجوده ( القائم ) والذي يقوم بأمر عباده ( القيوم ) (٦٠) فالكل منه واليه «الكل منه مصدره واليه مرجعه» (٦١) .

وعندما يحب الله « تصانيفه » مراداً بها كل ما سواه في الوجود (٦٢) - عندما يحبها حب من صنع لما صنع ( وهذا ما يبين من المجازات الأنفة الذكر ) فإن هذه التصانيف التي لا وجود لها ذاتياً ليس من أثر لها إلا أنها تمثل لله ذاته صانعاً ومصدراً للصنع (٦٣) فالصنع اذن هو ما يجعل أن الله هو المحب وهو المحبوب (٦٤) فهو يحب نفسه ويحب الموجودات التي يصدر وجودها عنه - على أنه هو مصدرها .

فكلمة « تصانيف » تدل على ما سوى الله من حيث تبعية هذا السوى الوجودية للقائم القيوم فالوضع والصلة الأنطولوجيان المقصودان يمثلان الموجود الأول الصادرة عنه الموجودات الثانوية ويمثلان الموجودات الثانوية نفسها ( التصانيف أو المتوابع ) (٦٥)

واليس في هذه العبارات الخاصة بوحدة الوجود وبحب الله لنفسه (٦٦) - حديث عن الخلق . وكان أسهل أن يدل الغزالي على هذه الموجودات الأخرى بكلمة الخلق لو أن ذهنه كان متجهاً الى هذا الوجه الميتافيزيقي الأنطولوجي وإنما اختار تعبيراً آخر هو التصنيف والتصانيف واستعمله بطريقة تحمل مزيداً من الغموض بما فيها من مجاز .

ان المعادلة : متبوع/تابع ( جمعه توابع (٦٧) ) ، توضح المعادلة : خالق/خلق وذلك في العبارة التي تراعي مبدأ التنزيه الذي أشرنا اليه ، غير أنه لا بد في عبارة كهذه من التأكيد على التعالي الالهي في مجال الوجود والصفات النفسية ( وهذا التباعد في سائر الأسامي أظهر كالعلم والارادة والقدرة وغيرها (٦٩) وهذا مع أننا نجد أنفسنا - ونحن في سياق وحدة الوجود على عكس ما تقدم مدفوعين للتأكيد على العلاقة بل على التبعية الموجودة بين القائم وبين كل ما ليس اياه وعلى العلاقة التي توحد الصانع وصنعه بالمقدار الذي يعبر الصنع فيه عن كمالات صانعه . وسنتناول فيما بعد هذه النقطة الأخيرة بالتفصيل .

ان اللفظين المتعلقين بالخلق : خالق - خلق يبدوان لنا غير صالحين للحديث عن حب الله لنفسه بمعنى أن الله يحب نفسه من حيث هو خالق وأنه بذلك يحب صنعه ( أو ما سواه ) من حيث هو خلقه (٧٠) . ويؤكد هـ . ريتير عند حديثه عن حب الله لنفسه (٧١) أنه منذ أن نتصور الله خارج علاقته الأثرية بذاته محباً لنفسه فيما سواه فإن مبدأ التعالي الثابت

المستقر يفدو غير ما هو لأن الله في هذه الحالة يحب مخلوقاته على أنها صورته هو ( Das Ebenbild ) وفي عبارة الاحياء (٧٢) الواردة للتمثيل على هذا القول تأتي كلمة تصنيف فتتناسب تماماً مع هذه الصورة التي خلقها الله وأذن فماذا يعني بكلمة : صورة ؟

وما يحب الله نفسه من خلاله له في الحقيقة قوامه الموصوف . كما أن الغزالي عندما يتعرض للحديث عن معرفة العالم غير المباشرة لله فهو يبين أن هذا العالم يدل على كمال صفات الفاعل والمصنف (٧٣) . أو - كما يقول في موضع تال : كمال صفات « الله الصانع » (٧٤) وأذن فالعلاقة بين الله وما يصنع ليست إلا العلاقة بين فاعل وأفعال أو بين مصنف وتصانيف وليست علاقة أصل بنسخة .

أقول : إن العالم يمثل كمال صفات الفاعل (٧٥) وأن الله يرى فيه نفسه ويحب فيه نفسه خالقاً إياه وهكذا يبدو لنا نوع من ظهور الله في العالم إذا أمكن أن يوصلنا العقل إلى معرفة الصفات الإلهية .

#### □ الحب الاصطفائي والحب المتبادل وحسنات العباد :

أشار الغزالي إلى حب الله لنفسه ثم لم يلبث أن عاد لبحث حب الله لعبده (٧٦) ولكنه - كما يفترض أنه غرض البيان كله - حرص أن يعطي معنى هذا الحب دون أن يتعرض بشكل ما لطبيعته وهذا عكس ما فعل عند تعريفه حب العبد لله في البيان نفسه « وأما محبة العبد لله فهو ميله إلى ... » (٧٧) لأن الغزالي لا يتكلم على هذا الحب عند الله كلاماً مباشراً وهو يركز حديثه على الألفاظ المعبرة عن الحب ولا يركزه عن الحب نفسه . ثم إن هذه الألفاظ إنما هي صور تحتاج إلى تأويل ( « هو مؤول » (٧٨) ) فمن أراد أن يبلغ شيئاً عن حقيقة الحب فعليه أن يتجاوز المعنى الظاهر والقريب . ومن هنا كانت الجملة المتعلقة بحب الله لنفسه لا تقتضي تأويلاً .

وعندما ينتقل الغزالي إلى مسألة المعنى يعرف حب الله لعباده بأنه الإفضال المتعلقة بالحب والمظاهر التي يتجلى بها (٧٩) ويبين سبب هذا الحب راوياً حديثاً قدسياً : ( لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ... ) كما يبين بواسطة مثل يمثله للعلاقة بين رفع الله للحجاب عن العبد ويبيّن حبه له . وكذا بين اكتساب العبد للخصال التي يقتضيها رفع الحجاب عن العبد وبين حب الله له ، وهذا المثل هو مثل الملك وعبده ... ( « وإذا رفع الملك الحجاب ... يقال ... وإذا اكتسب من الخصال ... يقال ... » (٨٠) ) وهكذا ينتقل في عرض المثل من الحادث الواقع إلى ما يقال تعليقا عليه لإبراز مغزاه .

فإذا انتقلنا من هذه العبارة المتعلقة بحب الله لنفسه فاننا نرى الغزالي في سائر البيان يؤثر بوجه عام أن يتحدث عن الله « حبه للعبد بجمال سلبية (منفية) وهذا ما يجعل البناء التدرجي لمعنى حب العبد لله ، ثم اللجوء إلى بعض صفات الطبيعة البشرية التي يختلف عنها كل ما يتعلق بالله كل الاختلاف - يؤلفان بنية النص ( « هذا محال على الله تعالى » ، السخ ... (٨١) ) .

ولكن مع أن المؤلف لم يعبر عن فكرته إلا ضمن حدود معينة أقامها فان المرء سيلاحظ مزايا حب الله لعباده . وهي مزايا تختلف في طبيعتها عن حب الله لنفسه .

ان حب الله لنفسه وحيه لما سواه على أنه صنعه ، هما مرتبطان ، ومعنى ذلك أن كل الكائنات التي من صنع الله متعلقة بالصانع ومتمتعة بحبه ، والحب الالهي الأنوي يشمل كل الكائنات الصادرة عن الخالق . فلهذا الحب اذن ازاء هذه الكائنات حد أقصى من الشمول وهو ليس مقيداً بسلوك خلقي معين يسلكه الانسان أو بقربات يؤديها .

والسوى الذي يتجه اليه الحب الأنوي لله يعبر عنه الغزالي بهذا اللفظ العام : التصانيف ، ولكنه في سائر عبارات البيان يدل على موضوع الحب الالهي بلفظ : العبد ، غير أن العباد الأخيار لا يمثلون ضمن مجموع الخلق إلا فئة معينة ، فليس كل كائن وليس كل انسان عبداً لله بهذا المعنى : معنى الخير (٨٢) .

ليس حب الله لعباده مقيداً فحسب ولكنه كذلك اصطفاً فهو في الحق لا ينال إلا الذين اصطفتهم الارادة الالهية منذ الأزل ، ويبدو هذا الطابع التمييزي للاختيار في هذه العبارات : « [...] الارادة الأزلية التي اقتضت تمكين هذا العبد من سلوك طرق هذا القرب » (٨٣) .

وضروري أن نفهم العلاقة بين الارادة وبين الحب الذي أضيف اليه الارادة (٨٤) : انهما أمران متميزان من حيث هما وصفان لله ولكنهما يوجدان معاً في فعل حب أساسه الاختيار والاصطفاء . فحب الله الموجود من قبل الخلق هو حب يتصف بالأزلية .

ان تصيري : حادث وأزلي يتقابلان في النص ويميزان كلاهما حب الله لعبده . ويتضح معنى الحادث في إطار هذا التقابل إذ هو يضيف معيني الحادث في الزمن والامكان . ففي الحق أن حب الله لعبده يأتي عن سبب هو تقرب العبد بالتواقل (٨٥) وهذا في ذاته سبب يحدث في الزمن ذلك أنه لكي يتحقق هذا السبب يفترض وجود الانسان الذي يتقرب . أي وجود الخلق . ان الحب الالهي المرتبط بارادة الاصطفاء ينال العبد المؤهل للعبودية (الموجود بالقوة) ثم يصبح حباً للعبد المتحقق بالعبودية (الموجود بالفعل) عندما يقع القرب .

على أن التقابل بين الحادث والأزلي لا يدل على ازدواج أو تناقض ضمن حب الله للعبد . وهذا التناقض لو وقع لكان معناه أن يكون الحب مخلوقاً (أي غير موجود قبل أن يكون) وغير مخلوق ، وكيف التما مع مثل هذا الافتراض أن نتمثل في أذهاننا شيئاً يكون إلهياً ومخلوقاً أو شيئاً مخلوقاً وغير مخلوق في آن واحد ، على أن كون وصف إلهي ما حادثاً في الزمن (الحب هنا يتلو القرب) لا يكفي لنفي أزلية هذا الوصف ولا ينفي أن هذه الأزلية لا تستوجب ظهوره في الزمن وهكذا فإن الله متكلم في الأزل ومع ذلك فهو لم يخاطب موسى إلا عندما سمع الكليم ربه سماعاً حقيقياً (٨٦) والله مرید في الأزل ، يجب نفسه منذ الأزل وان كان هذا الحب لا يتجلى إلا في زمن ما بواسطة التصانيف (٨٧) . وهكذا فإن حب الله للعبد له وجوده المستقل عن كل تجل له في الزمن فهو له وجوده حتى عندما لا يبدو في حيز الحوادث .

فهل ينبغي أن نمضي الى أبعد مما تقدم للنرى أن الحب الأزلي الذي يحب الله عبده به لا علاقة له بالحب الواقع في الزمن فحب الله للعبد عندما يقع في الزمن يبدو نتيجة لسبب بشري هو القرب (٨٨) .

ثم انه لا يبدو أمراً مفهوماً أن يكون سبب بشري قادراً على أن يوجد شيئاً أو فعلاً منعماً من قبل وذلك حسب المذهب الأشعري بشأن السببية الفاعلة . واذن فنحن بازاء مظهرين لحقيقة واحدة .

ولنزد هذا السبب تحديداً فالعبارة التي ندرسها هنا مبنية على فكرة القرب التي تعد من آثار القرب الذي يتحقق بأداء النوافل وهي (أي العبارة) تسير على النهج التالي :

أ - النعمة التي تهبها الارادة الاصطفائية لهذا الانسان أو ذاك بتمكين العبد من درجة القرب .

ب - آثار التقرب بالنوافل .

ج - ما معنى القرب من الله ؟

د - الى أي درجة يمكن الارتفاع في القرب من الله ؟

إن المثل الذي سطره الغزالي للملك والعبد يقدم الايضاحات لمعنى القرب ( فهو قرب بالصفة لا بالمكان ) (٨٩) فالقرب يقوم اذن على سعي داخلي ولكنه يفترض بالتحديد نوعاً من التغير في ذات العبد . ففي النص بعد ذلك ( « فمن لم يكن قريباً فصار قريباً فقد تغير » ) (٩٠) . . . . . اكتسب من الخصال الحميدة « . . . التخلق بمكارم الأخلاق . . . » (٩١) فالتقرب متناف للطبيعة الالهية لأنه يبدو بين نماذج الحركة منتبهاً الى فئة التغير و (التغير عليه محال) (٩٢) ) وإنما يحدث ذلك للعبد وان السبب الجلي لهذه الاستحالة يلقي مزيداً من الوضوح على معنى القرب (اذ التغير عليه محال بل لا يزال في نعوت الكمال والجلال على ما كان عليه في أزل الأزال) (٩٣) ) والتقرب بالنسبة للعبد هو السعي نحو الكمال (٩٤) .

العبد يشارك اذن في تحقيق حب الله له ، وهذا ما يدل عليه ورود صيغة تفعل في البيان أكثر من مرة مشيرة الى اجتهاد الفاعل في عمل يعود الى ذاته : (تقرب - تحرك - توصل - التخلق - الترقى) ثم استعمال صيغة (افتعل من فعل كسب : اكتسب) (٩٥) ) ، ومثال الملك والعبد (٩٦) يوضح أن الله والعبد كليهما يعملان في حركة التقرب ، فأما الله فانه يأذن للعبد في التقرب ويرفع له الحجاب وأما عبده فينال الخصال الضرورية ويتحجب (لاحظ هذا التعبير : « قد توصل وحب نفسه الى الملك » ) (٩٧) ) وهكذا فان حب الله للعبد لا يحصل في الزمن الا بمشاركة العبد ، أي بهذا التقرب الذي يعد سبباً له .

وجب الله العبد يتطابق سببه وسبب حب العبد لله . هذا ما يتكلم الغزالي عنه في ( بيان أن المستحق للمحبة هو الله وحده ) (٩٨) .

وفي الحق أن الغزالي يوحد بين القرب وبين السبب الخامس من أسباب حب الانسان لله . وذلك هو (المناسبة) أو (المشاكلة) الداخليتان (٩٩) والغزالي يميز بذلك بين حب

الذات وحب المرّض الدنيوي . فالقرب يحقق اذن مبادلة في الحب . وعندما يتحقق في الزمان حب الله لعبده فانه لا بد أن يصحبه حب هذا العبد له ، فهما حبان متبادلان بالضرورة ، ومع ذلك فليس في طبيعة حب الله لنفسه ما يوجب تبادلاً في الحب .

غير أنه اذا كانت المناسبة بين صفات المحب والمحبوب تزودنا ببعض الدلالات عن طبيعة الحب البشري فانه ينبغي الاحتراس من تقرير أن الله - في مقابل ذلك - يحب انعكاس صفاته الذاتية في الانسان أو أنه يحب الكمال ، فهناك الكثير مما يغري بمثل هذا الظن لأن ما يحقق حب الله للعبد يرجع الى اكتساب العبد الصفات (ومنها الأخلاق) التي تقربه نحو المزيد من الكمال . وفي رأينا أنه لا ينبغي أن يقام ارتباط بين طبيعة حب الله للعبد وبين سبب هذا الحب . فالانسان يمكن أن يكون جزءاً من علة تقربه ، لكن التقرب يمكن أن يقدره الله - حسب مشيئته - ليكون سبباً لربه للعبد .

وهكذا فان مجرد كون الكائن صادراً عن الله يحظيه بحب الله له ضمن مفهوم حب الله لنفسه ، وهذا لا يتوقف على الانسان . فالله يحب صنعه هو ، والله - في مقابل ذلك - هو بحبه للعبد محب ومحبوب . والقربات التي يفعلها العبد هي سبيل ذلك . . . . والتبادل والاصطفاء هما ما يميز حب الله لعبده في وجهيه الأزلي والحادث . فهناك اذن حبان عند الله لا حب واحد ، مختلفا الطبيعة متميز كل منهما عن الآخر ، والخلاف بينهما لا يمكن النظر اليه على أنه خلاف بين وجهين من النظر الى حقيقة بعينها (١٠٠) . انهما لديه معاً ولا يمكن النظر الى هذا التواجد على أنه يحمل أي معنى من التناقض ، فالتناقض منعدم في حق الله .

لقد بينا أن هذه العبارة المتعلقة بحب الله لنفسه لا تشتمل على صلة منطقية (بالمعنى الدقيق للكلمة) بما سبقها وما تلاها . فهي عبارة قائمة بنفسها ، والنظر الى البيان في جملة يجعل القارئ يحس أنه ازاء مجرد تتابع بين أفكار لا بازاء كل ذي وحدة (١٠١) واذن فما شأن هذين النصين اللذين يدوران حول حب الله لنفسه . وهل هما وثيقا الصلة بتصوف الاحياء عامة .

يوضح الغزالي في حديثه عن الحب الالهي أن هذا الحب يمكن أن يؤخذ بمعنيين يمثلان حقيقتين مختلفتين كل الاختلاف : حب الله لنفسه وحبه لعبده ، ولكنه يكتفي بالإشارة الى المعنى الأول . فالاحياء لم يكن الموضع الذي يليق به التفصيل وانما بسط الغزالي في الاحياء القول فيما يتصل بأحوال القلب من علم المعاملة في الربعين الآخرين من الكتاب (١٠٢) .

وبقدر ما تكمن فكرة وحدة الوجود (التي تميز الدرجة الرابعة من التوحيد) في حديث الغزالي عن وحدة الحب الالهي فانه يبدو من الاهمية بمكان أن نقارن مجموع أقوال الغزالي في البيان الوارد في الاحياء بما اشتمل عليه كتاب آخر له هو : مشكاة الأنوار (١٠٣) وكذا كتاب الاملاء على مشكل الاحياء (١٠٤) كما يجدر القيام بمقارنات بين ذلك وبين مؤلفات ابن عربي وأتباعه والمتأثرين لخطاه ، انطلاقاً من التفكير في أن هذه العبارات الرائدة حافلة بمشكلات معلقة استطاعت أن تغذي تأملات كثير من الصوفية .



## □ الخواشي :

١ - ( سيرمزاله بالاحياء ) ، الكتاب السادس والثلاثون ( سيرمزاله ب ك ) ، البيان العاشر ( سيرمزاله ب ب ) وهو الذي يراه القارئ في بدء هذا البحث .  
الفه الغزالي في فترة خلوته بين سنتي ٤٨٩ و ٤٩٩ هـ . بويجس ( بحث حول ترتيب زمني لمؤلفات الغزالي )  
M. BOUYGES. Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali (Algazel), Ed. et mis à jour par M. Allard, Imprimerie catholique (Coll. "Recherches", 14) Beyrouth, 1959, pp. 41-44, no. 28.

ويقترض هذا الباحث أن الغزالي أنهى هذا المؤلف عام ٤٩٥ هـ وكتاب الاحياء كتاب في علم المعاملة . انظر مقدمة المؤلف ( ص ٣ و ٤ ) حيث يعرف الغزالي هذا العلم من حيث صلته بعلم الماشقة وبين أن الاحياء يقتصر على علم المعاملة وأن مجموع هذه العلوم يؤلف علم الآخرة ثم نذكر أن تقسيم علم المعاملة في تصور الغزالي قد انعكس في تقسيمه الكتاب اربعة ارباع هي : العبادات والعبادات ( وهما يمثلان قسم العلم الظاهر المتعلق بافعال البدن ) ثم المهلكات والمنجيات وهما يتعلقان باحوال القلب والفصال والاخلاق المهلكة والمنجية . وكلاهما يمثل قسم العلم الباطن المتعلق بافعال القلب .

والبيان الذي نحن بصدهه يقع في هذا الربع الأخير ومثله الصفحات الأخرى التي تتحدث عن حب الله لنفسه ( معرفة المراجع انظر العاشية الثانية ) وحول تعريف هذه العلوم وللإطلاع على مصادر غير ما ذكرت انظر في جبر : في معجم الغزالي اسهام في البحث عن مصطلحات الغزالي في أهم آله باستثناء تهافت الفلاسفة - منشورات الجامعة اللبنانية قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ٥٢ بيروت ١٩٧٠  
pp. 210-211, no. 53, b); pp. 245-246, no. 12, a) et b); p. 201, no. 42, D. b).

٢ - ك ٢٢ ب ١٠ ص ٨٦ ، ك ٣٦ ب ١٠ ص ٢٢٨ اما المؤلفات التي تلخص الاحياء أو التي تدور حوله بشكل أو بآخر فلا اثر فيها لذلك : جواهر القرآن ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، ايها الولد ، خلاصة التصانيف في التصوف ، كيمياء السعادة . وقد يشمل ذلك النسخة الفارسية التي سبقت النسخة العربية بالنسبة للكتاب الآخر . وعن العلاقة بين كتاب الاحياء ومجموع هذه المؤلفات : انظر : م بويجس السابق الذكر ،  
M. BOUYGES, p. 51, no. 38; pp. 59-60, no. 45; p. 61 no. 46; p. 90, no. 100; p. 137, note 3, no. 222.

اما فيما يتعلق بالمراجع ( ومنها الترجمات ) المنشورة بين بداية القرن وعام ١٩٨٤ فيمكن الاطلاع على ( د ر تايلر أحدث الأعمال حول شخصية أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ومؤلفاته )  
D. R. TYLER. Bilan des travaux récents sur la personnalité et l'œuvre de Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali. Etude bibliographique. D.E.A. sous la direction de D. Sourdel, Octobre 1984.

٣ - ك ٣٦ ب ١٠ ص ٢٢٧ - ٢٢٩ → ان الكتاب السادس والثلاثين من الاحياء هو فيه الكتاب الوحيد الذي يدور موضوعه حول الحب لا سيما الحب الانساني وحوال الافكار المتعلقة به وهو « كتاب المحبة والشوق والانس والرضا » ص ٢٩٣ وما بعدها .

٤ - وهو على العكس عند ابن عربي . انظر : فصوص الحكم بتحقيق أبو العلا عفيفي دار الكتاب العربي بيروت ١٩٦٦ الكراس الأول ص ٤٨ وما بعدها و ( ه كوربان : الخيال المبدع في تصوف ابن عربي )  
H. CORBIN - L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Flammarion, Paris, 1958, pp. 121 et 143 sq.

انها على أي حال افكار صوفية شائعة . . . ويعقد م فاليودين فصلا كاملا في كتابه : حب الله ، وجهة نظر صوفية .  
M. VALIUDIN. Love of God: The sufi approach, Da'iratu 'l-ma'arif Press, Osmania University, Hyderabad, 1968, chap. IV, pp. 128-152.

وهو يعقدهن مماثلة صوفية للتصديق القدسي . كنت كنت مغفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف به . . .

٥ - للتقليل من عدد الاحالات ، تقتصر في حديثنا عن هذا البيان على ذكر الصفحة والسطر في الطبعة اللبنانية ( انظر الكتاب أو البيان وهذا لا يتطابق مع النص المطبوع هنا من البيان . فلا بد من العودة - عند الضرورة - للكتاب نفسه . أما البيانات الأخرى فسنشير الى الرقم الذي يمثل ترتيبها في الاحياء بغية تمكين القارئ من متابعة الفقرات في مختلف الطبعات دون ذكر عنوان الكتاب أو البيان .

٦ - بيروت بدون تاريخ في خمسة اجزاء . انها في الواقع طبعة مصورة عن طبعة مصرية اقدم عهدا . طبعة مطبعة الاستقامة .

٧ - لا توجد حتى الآن طبعة علمية محققة لكتاب الاحياء .

٨ - المقصود هو الطبعة العثمانية للاحياء ( ١٩٣٣ ، ١٣٥٢ ) التي يرجع عادة اليها والتي ليست الا اعادة للطبعة الاميرية ( ١٢٨٩ هـ ) وطبعة شرح المرتضى الزبيدي ( المتوفى سنة ١٢٠٥ / ١٧٩١ ) على الاحياء والتي صدرت اعتمادا على مخطوطات عدة واسم الكتاب : اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين . القاهرة ، ١٩١١ وفي عشرة اجزاء .

٩ - اطلعت على تسع مخطوطات تضم هذا البيان وكلها موجودة في مكتبة الاسد بدمشق ( المخطوطات رقم ١٣٢٥ ، رقم فهرس التصوف ٣١ ، ١٣٥٤ - ٣٢ ، ١٣٥٥ - ٣٤ ، ١٣٥٨ - ٣٧ ، ٦٥٨١ - ٣٥ ، ٧٠٢٨ - ٤٠ ، ٧٥٩٤ - ٣٣ ، ٧٩٠٨ - ٤٤ ، ٩٧٣٨ - ٤٣ ) ومخطوط دار الكتب بالقاهرة الرقم تصوف ٣٤٢ . والملاحظ ان اكثر الاختلافات الملحوظة بين المخطوطات انما تتعلق بطريقة ورود التعيينات التي تلي في العادة لفظ الجلالة أو اسم النبي أو أسماء الصعابة والتابعين مثلما تتعلق بالفاظ الاحاديث النبوية ، أما الاختلافات الأخرى الواقعة في كلام الغزالي نفسه فلم ار فيها ما يؤثر على المعنى غير واحدة اثرت على المعنى اللغوي للجملة ولم تؤثر على المجرى الكلي للفكرة . ذلك ان كل الطبعات ومثلها شرح الزبيدي تتضمن العبارة التالية ( ... من حيث هي - يقصد التوايح - متعلقة بذاته ) وهي العبارة الواردة في الطبعة التي اعتمدتها في ص ٣٢٨ س ٣١ غير ان تسعة من عشر مخطوطات ( بينها اثنتان هما اقدمها زمنا ) تعطي : ( وهو متعلق - اي حبه ، يعني حب الله ) بيد ان ورود طائفة من العبارات على نحو معين في اغلب المخطوطات ومنها الاثنتان المشار اليهما قبل قليل وهما المخطوطة ١٣٥٨ التي تعود الى سنة ٥٨٠ هـ اي الى ٧٥ عاما بعد وفاة الغزالي والمخطوطة ٧٩٠٨ التي تعود الى سنة ٦٣١ اي الى ١٢٦ عاما بعد وفاته - يجعلنا نعتقد ان ما في المخطوطات المذكورة هو اقرب الى الصيغة مما في المطبوعات .

١٠ - حول موضوعات الحب ، قارن بين : ١ - « العبد لله » ص ٣٢٧ ، السطر ١٣ ، و ك ٣٦٠ ، ب ٣٠ : « هذا السبب يقتضي حب الله ... » ، ص ٣٠٦ ، ب - « الله للعبد » : ص ٣٢٧ ، العنوان و ص ٣٢٧ ، السطر ١٧ ، ج - تعريف الحب في عمومته عند الانسان : ص ٣٢٧ السطر ١٣ والسطر ١٥ و ك ٣٦٠ ، ب ٢٠ : « فالحب عبارة عن ... » و : « انه لا يتصور محبة الا ... » ، ثم السطر التالي : « حب » ، ص ٢٩٦ ، « - حب الانسان للانسان : ك ٣٦٠ ، ب ٢٠ : « الى محبة الانسان نفسه ... » ، ص ٢٩٨ .

وهل استعمال لفظين يدل على وجود معنيين مختلفين ؟ قارن : ص ٣٢٨ ، السطر ٣٠ ( بالنسبة لحب الله لنفسه ) وورود اللفظين في السطر ٣١ في نهاية البيان ( بالنسبة لحب الله لعبده ) .  
وتلذّب ( م - ل - سيوف - الغزالي - كتاب الحب )

Al-Gazali. Livre de l'amour. Introduction, trad. et notes par M.-L. Slauve, J. Vrin (Coll. "Etudes musulmanes", 29) Paris, 1986, p. 119, note 1.

الى التمييز بين الحب والمحبة . وهي تشرح ذلك كما يلي :

اذا رجعنا الى المصطلحات التي يستعملها الصوفيون نرى ان الغزالي يقصد بمصطلح الحب : الحب عموما ويقصد بمصطلح المحبة : حب الله .

١١ - يتضح ذلك من الجدول الذي دار حول تعدد معاني التعبير الواحد لفة مما يكون سببا للبس ص ٢٢٧ - ٢٢٨ س ١٧ - ٢٤ وهو الجدول الذي سيشار اليه بعد .

١٢ - ص ٢٢٧ س ١٤ .

13 — Ed. revue et augmentée [1ère éd. 1922], Vrin, Paris, 1954, p. 196.

ولقد تركز الجدل شيئاً فشيئاً بين القرنين الأول والثالث للهجرة حول المفاضلة بين كلمات : شوق وعشق ومحبة ثم أدت غلبة مصطلح الحب عند معروف الكرخي والمعاسبي الى غلبة مصطلح المحبة . وهذا دون أن يشير الكاتب الى اي تمييز بين المصطلحين . والأب ب نوي في كتابه تفسير القرآن واللغة الصوفية : بحث جديد حول المصطلحات الفنية للمتصوفين المسلمين .

P. NWYIA. Exégèse coranique et langage mystique : nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans, Dar el-Machreq, Beyrouth (Coll. "Recherches, série I : Pensée arabe et musulmane", 49), 1970.

لا يعارض تساوي الحب والمحبة ولكنه يبين أن استعمالاً أكثر تداولاً لمصطلح المحبة هو أكثر شيوعاً عند المؤلفين الذين انتقاهم لبحثه ( يرجع الى ثبت المصطلحات ) .  
انظر كذلك فصل عشق (محمد أركون في موسوعة الاسلام)

M. ARKOUN. Encyclopédie de l'Islam [nouvelle éd.], Tome IV, p. 125.

العشق عند الصوفيين هو نوع من المحبة ، يشير الى حب الانسان لله .  
ونجد نفس الاتجاهات فيما يتعلق بالألفاظ المعبرة عن الحب الديني ( الحب ، المحبة العشق ) بدءاً من القرن الثالث للهجرة ( انظر لـ آ جيفن : نظرية الحب الديني عند العرب : تطور هذا الغرض الأدبي

L. A. GIFFEN. Theory of profane love among the arabs : the development of the genre, University Press, London, 1972, pp. 83-96.

فصل : مناقشة المصطلحات واستعمالاتها "The discussion of terms and their use" .

وتنتهي هذه الدراسة الى تقرير تساوي مصطلحات الحب والمحبة والعشق ولكنها تؤكد كذلك انه ان كانت هناك طبيعة مشتركة بين الحب والعشق فان بينهما اختلافاً في الدرجة يزيد او يقل حسب هذا السياق او ذاك . وهي تميز بين الحب والمحبة وتشير الى رأي الجاحظ القائل بأن كل عشق هو حب وان العكس ليس صحيحاً هو الرأي الذي اخذ به المؤلفون الذين رجعت اليهم .

وحول استعمال ابن عربي لهذه المصطلحات الثلاثة يرجع الى س الحكيم : المعجم الصوفي ، الحكمة في حدود الكلمة ، دندرة ، بيروت ١٩٨١ - من ص ٣٠١ الى ص ٣١٠ - المادة رقم ١٥٤ : الحب . اما كلمة المحبة فلم تبد مادة مستقلة في المعجم فهي اما انها تساوي كلمة الحب واما انها تشتمل عليه على أنه أحد أنواعها كالعشق الذي هو فرط الحب . على أن كلمة المحبة قد وردت في شرح المادة ٥٨٠ ( ص ١٠٢٠ - ١٠٢١ ) : المنة والاستحقاق .

١٤- والحق أن قيام نوع من التعديد المصطلحي الثابت للمفردات الدالة على الحب بشكل عام ، مما كان قد بدأ منذ القرن الرابع الهجري ومناقشة أنواع الحب وأسمائه ومعانيها وأصولها الاشتقاقية ، لم يحل دون استعمال هذه المصطلحات بشكل غير دقيق وحدث ذلك لدى هذا المؤلف أو ذاك في نفس الكتاب . وذلك ظاهر على الأقل في النصوص الأدبية . انظر لـ آ جيفن الذي سلف ذكره L. A. GIFFEN, pp. 87-93 .

و ( ربريز : روضة التعريف بالحب الشريف بحث في التصوف الاسلامي حول حب الله للسان الدين ابن الخطيب ( ٧١٣ ، ١٣١٣ - ٧٧٦ ، ١٣٧٤ ) عرض عام وتحليل لمفهوم حب الله .

R. PEREZ. La Rawdat al-Ta'rif bil-Hubb al-Sharif (Le jardin de la connaissance du noble amour), traité de mystique musulmane sur l'amour de Dieu, de Lisan al-Din Ibn al-Khatib (713/1313-776/1374), présentation générale et analyse de la notion d'amour de Dieu, Thèse de Doctorat sous la direction de D. Gimaret, Université de Lyon III, 1981, pp. 130-131.

وهذا التوسع في المصطلحات يأتي عن نوع من التلاعب الخطابي أكثر مما يأتي عن كونه بحثاً حقيقياً عن الدقة .

١٥- ص ٣٢٨ ، من السطر ٢٤ حتى ٢٩ .

١٦- ص ٣٢٧ ، من السطر ١ حتى ١٢ .

١٧- ص ٣٢٧ - السطران ١٧ و ١٨ .

١٨- ليس غريباً أن تطرح مسألة انطولوجية أو ميتافيزيقية انطلاقاً من اللغة وعندما تكلم الأشعري الذي يستقي منه الغزالي عن مسألة التشابه في الرسالة التي كتب بها إلى أهل النضر بباب الأبواب "Ilhaiyat facultesi Mecmuasi" VII ، ١٩٢٨ ، انطلق هو أيضاً من التمييز بين الخالق والخلق فإن إطلاق أسماء بعينها عليهما تستتبع تشابههما . وهذه الأسماء تعيدنا إلى حقيقة خاصة في كل منهما ( الأشعري يستعمل المصطلح ) انظر ( م الار : مشكلة الصفات الالهية في عقيدة الأشعري وتلاميذه الأول .

M. ALLARD. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers grands disciples, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965, p. 198).

ولكن نوع الوجود يختلف بين هذا وذاك اختلافاً جوهرياً فاحدهما وهو الخالق يمتلك امتلاكاً أزلياً كل الصفات ذات الطبيعة المخلوقة عند الآخر وهو يضرب مثلاً الوجود والعلم والقدرة ، فالأزلية المتعلقة بكون الله خالفاً غير مخلوق تعدد هي وجود الصفات الالهية . و ( م الار الأنف الذكر M. ALLARD, pp. 194-198 يلخص براهين الرسالة ويوضح رمى هذه العبارة .  
١٩- انظر العاشية ٢٣ .

٢٠- ص ٣٢٧ ، الأسطر ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ . وفيما يتعلق بمواضع ورود مصطلحات « واجب - أو الواجب - الوجود وممكن - أو الممكن - الوجود » ومعانيها عند ابن سينا ، يرجع إلى ( آ م . غواشون : مفردات اللغة الفلسفية عند ابن سينا A.-M. GOICHON. Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne), Desclée de Brouwer, Paris, 1938, no. 748. p. 419; no. 672. p. 383; no. 742. p. 416; no. 744 وجوب p. 417. واجب

وللمؤلف نفسه : التمييز بين الذات والوجود عند ابن سينا

La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), Desclée de Brouwer, Paris, 1937, L. II, chapitre I, A, notamment p. 159 sq.

٢١- ص ٣٢٧ الأسطر ٢٠ - ٢٢ .

٢٢- من ص ٣٢٧ - ٣٢٨ الأسطر ٢٢ ، ٢٣ ، فبالإضافة إلى القدرة والعلم والإرادة فإن الصفات النفسية تشمل الحياة والسمع والبصر والكلام . انظر : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي دار الأمانة بيروت ١٩٦٩ من ص ١١٩ - ١٦٧ ولا يبدو أن الغزالي يعد الوجود صفة ( انظر المرجع نفسه من ص ٨٥ - ٩٢ بالنسبة للأول وكتاب الأحياء ك ٢ الركن الثاني ص ١٠٥ - ١١٠ ) - وهو في ذلك يقتفي أثر الجويني . انظر الإرشاد القاهرة ١٩٥٠ ص ٣١ و ع بدوي : مذاهب الإسلاميين . الجزء الأول : المعتزلة والأشاعرة ، بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٧١ ، من ص ٧٢٤ إلى ص ٧٢٥ وبالنسبة للفرق بين الصفات النفسية والصفات المعنوية ( انظر م الار الأنف الذكر و ع بدوي المرجع نفسه - من ص ٧٢٤ إلى ٧٢٥ ومن ص ٧٣٠ إلى ٧٣٣ . M. ALLARD, pp. 386-389

٢٣- الحب ( أو المحبة ) والوجود والعلم والإرادة والقدرة هي من المصطلحات التي يحيط بمعناها الدقيق كثير من الأشكال وذلك في الدراسات التي عالجت موضوع الصفات الالهية لأنها تستعمل في حق الله مثلما تستعمل في حق الإنسان . والأمر يبدو هكذا عند ابن حنبل ( المتوفى سنة ٨٥٥/٢٤١ ) في العقيدة التي رواها عنه أحمد بن جعفر أبو العباس الفارسي الاصطخري - طبقات الحنابلة - ج ١ ص ٢٤ وما بعدها وعند الأشعري ( المتوفى سنة ٩٣٥/٣٢٤ أو ٩٣٦ ) السالف الذكر وعند أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ( المتوفى سنة ١٠٦٦/٩٩٤ ) صاحب كتاب الأسماء والصفات . وهذه الكلمات تبدو في نظر ابن حنبل والأشعري من أسماء التشبيه أو الأسماء المتشابهة كالنظر والسمع والنزول والعرش وهي تجر معها مسألة التشابه بين الله والإنسان .

٢٤- يقارن ذلك بما في كتاب الأربعين في أصول الدين للغزالي مكتبة الجندي القاهرة ١٩٧٠ ص ٢٧ حيث يمد عدم التشابه مع ذات الله وصفاته ليشمل جميع ذات المخلوقات وصفاتها ويوضح الصلة بين حقيقة موجود ما ( في ذاته وصفاته ) وبين موضعه في عملية الخلق « إذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق » وبعبارة أخرى : أن أصل الاختلاف المتعلق بالذات والصفات إنما يأتي عن حالة الخلق وعدم الشبه يأتي عن الاختلاف الحقيقي بين الخالق والمخلوق .

٢٥- ٣٢٨ ، السطران ٢٣ ، ٢٤ .

- ٢٦- ص ٣٢٨ ، السطر ٢٤ ، وفي السطرين ٢٣ ، ٢٤ الواضع يعني الله : انه الأصل الذي يضع هذه الاسامي .  
ولمعرفة رأي الغزالي حول مسألة أصل اللفظة . انظر المغول في علم الأصول الذي كتب قبل سنة ٤٧٨ هـ بقليل .  
انظر م . بويجس السالف الذكر M. BOUYGES, n. 2, pp. 8-9 et notes والحواشي وكذلك : المستصفي  
الذي تم تأليفه في السادس من المحرم سنة ٥٠٣ هـ ( ٥ آب ١١٠٩ ) المصدر نفسه رقم ٥٩ ص ٧٣ ومع المدة الطويلة  
التي تفصل بين الكتابين فأننا نجد أن البراهين والنتائج تتبع هنا وهناك نهجا واحدا . واذا رأى الغزالي أن الحجج  
التي تدعو لتفضيل رأي من الرايين المتقاصيين (الاصطلاح والتوقيف ) لا تتوفر أثر تعليق حكمه . وهذا الموقف الذي لم  
يكن قط غريبا في القرن الخامس الهجري ( انظر السيوطي : المزهري في علوم اللغة وأنواعها الجزء الأول ص ٢٢ وما  
بعدها ) - هذا الموقف انما استقي من كتاب التعليق لامام الحرمين استاذ الغزالي .  
٢٧- انظر الغزالي : المقصد الاسنى ، مكتبة الجندى ، القاهرة بدون تاريخ من ص ٩ - ٢٦ ولا سيما ٢٤ - ٢٥ وكذا بعنه  
في الاسم والسمي والتسمية حيث يرجع رجوعا خاصا الى الاحاديث المتعلقة بعدد أسماء الله .  
وفخر الدين الرازي ينطلق من براهين الغزالي ومن موقفه وذلك في كتابه لوامع البيان في الاسماء والصفات : مكتبة  
الكليات الأزهرية : القاهرة ١٣٩٦/١٩٧٦ ص ١٨ - ٢٦ .

٢٨- ص ٣٢٨ س ٢٤ - ٢٨ .

٢٩- ص ٣٢٨ س ٢٧ .

- ٣٠- ص ٣٢٨ س ٢٨ - ٢٩ ولا تختلف الحال في هذا النص عنها في النص الآخر : ك ٣٢ ب ١٠ ص ٨٦ .  
٣١- ك ٢١ ب ٨ ص ١٨ - ٢٠ . يبين الغزالي ذلك في السطور الأولى عند حديثه عن الالهام والتعلم .  
٣٢- القشيري ، ابن ياكويه . انظر : محمد بن المنور : المراحل الصوفية للشيخ أبي سعيد : أسرار التوحيد في مقامات الشيخ  
أبي سعيد ترجمه عن الفارسية وشرحه م آشنا  
Mohammad Ebn El MONAWWAR Les étapes mystiques de shaykh Abu Sa'ïd : Mystères de  
la connaissance de l'unique (Asrar al-Tawhid fi Maqâmât e al-shaykh Abu Sa'ïd). Trad. du  
persan et annoté par M. Achena, Desclée de Brouwer, Paris (Coll. "Unesco d'œuvres représen-  
tatives, série persane"), 1974.  
وفيما يتعلق بشخصية الشيخ التي كانت عرضة للنكير قد اختلف مع ذلك الى بعض الصوفية المشاهير كالمسلمي الذي  
البسه الغرقة ولقمان السرخسي وأبي الفضل محمد بن الحسن السرخسي . كما نعلم انه التقى بابن سينا في نيسابور  
وتبادلا الرسائل . انظر بشأن نشر هذه الرسائل موسوعة الاسلام التي سيرد ذكرها في العاشية ٣٨ . ولقد حاولنا عبثا  
الوصول في مؤلف محمد بن المنور الى عبارة الشيخ التي اوردها الغزالي . وقد يكون من المفيد البحث في المؤلفات  
المكتوبة بين الفترة التي وصل فيها الشيخ الى مرحلة الكمال الصوفي ( ٣٨٥ - ٣٩٠ ) وبين سنة ٤٩٩ هـ وهي السنة  
التي تم فيها تأليف كتاب الاحياء ومن هذه المؤلفات : رسالة الى جماعة الصوفية ببلدان الاسلام للقشيري ( كتبت  
سنة ٤٣٨ هـ ) وكشف المحجوب للهجویری ( المتوفى سنة ٤٦٥ أو ٤٦٩ ) .

٣٣- المرجع نفسه M. Ebn El MONAWWAR, p. 67 et p. 75 .

٣٤- المرجع نفسه M. Ebn El MONAWWAR, pp. 42-48 .

٣٥- المرجع نفسه M. Ebn El MONAWWAR, p. 41 . حيث نرى تاريخ نهاية دراسات الشيخ .

٣٦- المرجع نفسه M. Ebn El MONAWWAR, p. 40 .

٣٧- المصدر نفسه M. Ebn El MONAWWAR, pp. 42-48 .

- ٣٨- المصدر نفسه M. Ebn El MONAWWAR, p. 59 . ويمكن الرجوع الى موسوعة الاسلام لاستكمال المعلومات عن  
حياة الشيخ والى ر . نيكلسون : دراسات في التصوف الاسلامي .  
Encyclopédie de l'Islam [nouvelle éd.], T. I, pp. 150-151, article "Abu Sa'ïd Fadl Allah b.  
Abi l-Khayr"; R.A. NICHOLSON. Studies in islamic mysticism, University Press, Cambridge,  
1921 pp. 1-76, chapitre I : "Abu Sa'ïd ibn Abi l-Khayr".

حيث نجد ترجمة لحياة الشيخ في القسم الأول من الفصل ( ص ٣ - ٤٧ ) .

٣٩- المرجع السابق M. Ebn El MONAWWAR, pp. 13-14 .

٤٠- ك ٢١ ب ٨ ص ١٩ - ٢٠ . ولزيد من التفاصيل عن الزهد في الدنيا وتوجه القلب نحو الله يرجع الى ص ١٩ ، السطران ١٣ - ١٤ والسطر ١٧ والسطور ١٩ - ٢٢ .

اما العبادات فتشمل الفرائض والنوافل . ( الرواتب هي الصلوات التي تؤدى في اوقات مخصوصة ، ص ٢٣ ) كما تشمل الذكر ص ٢٥ - ٢٨ .

يلاحظ ان الزهد في الدنيا واداء العبادات يشكلان مرحلتين « الطريق في ذلك اولا بكذا (٠٠٠) ثم يغلو بنفسه(٠٠٠) ص ١٩ س ٢١ - ٢٢ وما بعدهما وتقوم المرحلة الثالثة على الاستعداد للكشف الذي لا يتعلق الا بالله . فهذه المراحل الثلاث تؤلف الشروط اللازمة وغير الكافية لاشراق القلب بالمعرفة . ويقول الغزالي : ان كل ذلك يعود الى التطهير والتصفية والجلاء « ثم استعداد وانتظار فقط ( ص ٢٠ س ٣ - ٤ ولاحاطة بالموضوع اكثر شمولاً في مؤلفات الغزالي، انظر ف. جبر : مفهوم المعرفة عند الغزالي .

F. JABRE. La notion de ma'rifa chez al-Ghazali, Les lettres orientales (Coll. "Recherches", 7), Beyrouth, 1958, chapitre V : "La purification dans la ma'rifa", pp. 109-129.

الذي يقرن بين الزهد في الدنيا واداء العبادات ضمن مفهوم ( التطهير ) .

٤١- ك ٢١ ب ٨ ، ص ١٩ : « ميل اهل التصوف ٠٠٠ » « فالانبياء والاولياء ٠٠٠ » .

٤٢- يقارن ك ٣٥ ، ب ٢ ، ص ٢٤٥ و ك ٣٢ ب ١٠ ص ٨٦ و ك ٣٦ ب ٩ ص ٣٢٢ .

والغزالي في ك ٣٥ ب ٢ ص ٢٤٥ وما بعدها يقتصر على اربع مراتب للتوحيد ويلخصها برمز الجوزة .

٤٣- انظر ك ٣٥ ، ب ٢ ص ٢٤٥ و ك ٣٢ ب ١٠ ص ٨٦ ونجد في ( ف جبر : الوجد عند افلوطين والفناء عند الغزالي F. JABRE "l'Extase de Plotin et le Fana' de Ghazali", in : Studia islamica, VI, 1956, pp. 101-124.

تعريفاً للفناء واحالات عديدة على مؤلفات الغزالي .

٤٤- المرجع نفسه .

٤٥- ك ٢١ ، ب ٨ ص ١٨ - ٢٠ .

٤٦- ك ٣٥ ، ب ٢ ، ص ٢٤٥ وما بعدها .

٤٧- سيرد تفسير ذلك وتبريره .

٤٨- ك ٣٦ ب ٨ ، ص ٣٢٠ و ب ٩ ص ٣٢٢ وبالنسبة لمعنى البصير يراجع ف جبر : في معجم الغزالي الانف الذكر F. JABRE. Essai sur le lexique ... , p. 33, no. 27, basira, 2. A.

٤٩- ك ٣٦ ب ٨ ، ص ٣٢٠ . الغزالي يستخدم كلمة « استدل » بمعنى يدل على المضي من النتيجة الى السبب .

٥٠- ج . ن بل : نظرية العب في الاسلام الحنبلي المتأخر

J. N. BELL. Love theory in later Hanbalite Islam, State University Press, New-York, 1979 p. 72.

"In the perfect and self-sufficient there can exist no desire for that which is other than itself. God loves his creatures and their acts only in the sense that they represent his acts. One who loves only his own works loves only himself".

ولن نجد في هذا الكتاب دراسة شاملة عن حب الله لنفسه عند الغزالي .

٥١- ص ٣٢٨ ، السطر ٢٧ . وهذه الجملة هي جزء من العبارة الخاصة بحب الله لذاته وبيداته .

ويصعب في الواقع اكتشاف تقسيم واضح في النص سواء من حيث التراكيب او تسلسل الافكار .

٥٢- هذا ما تلاحظه ( م ل سيفوف في كتابها : حب الله عند الغزالي : فلسفة الحب في بغداد في بداية القرن الثاني عشر .  
M.-L. SIAUVE. L'amour de Dieu chez Gazali. Une philosophie de l'Amour à Bagdad au  
début du XII<sup>e</sup> siècle. J. Vrin (Coll. "Etudes musulmanes", 28), Paris 1986, p. 190.

« ماذا تعني كلمة « الحب » عندما يوصف بها الله ؟ ان الجواب المعقول يقوم على القبول بان يكون الحب اما حركة  
من المحتاج نحو الفني واما حركة من الفني نحو المحتاج هي حركة جود وعطاء . وهذا مبني على ان هناك تبادلا بين  
حب الانسان لله وحب الله للانسان وكما ان الحب يمكن ان يكون للذات او للغير يمكن ان يكون هو الجود الاسمي  
الذي يهب كل ما عنده . ويبدو ان تاويلا كهذا قد يتناسب مع العبارات الكثيرة التي اوردها الغزالي » .

٥٣- نلقني هذا في نصي الاحياء ووفقا لنفس المنهج حيث يورد الغزالي في هذا وذاك وبطريقة واحدة عبارة الشيخ أبي سعيد  
وسيكون فيما يلي من القول ما يبرر السؤال الثاني الذي القي في بدء المقال .

٥٤- ص ٣٢٨ س ٢٩ .

٥٥- ص ٣٢٨ س ٣٠ . نجد كذلك كلمة تصنيف بصيغة المفرد وبالمعنى نفسه . انظر ما تقدم .

٥٦- ومع ذلك فان هذا هو المخرج التربوي لهذا المثل الذي تزيده امثلة اخرى ملاقية له كمثل الوالد والولد والصانع  
والصنعة فهي امثلة الهدف منها تسهيل فهم القارئ لموضوع حب الله لنفسه - وفي ب ١٠ ك ٣٢ ص ٨٦ « هذه رتبة  
عالية لا تفهمها الا بمثال على حد عقلك » .

وينبغي الا ننسى ان الغزالي يتوجه الى قارئ علم المعاملة هذا العلم الذي هو الموضوع المراد في كتاب الاحياء وان  
حب الله لنفسه هو حقيقة في عليا مراتب التوحيد . لذا فهو استهل البيان بتبني القارئ الى وحدانية الوجود والى  
حب الله لنفسه « فاعلم ان هذا قرع باب من المعارف وهي اعلى من علوم المعاملة » ص ٨٥ - ٨٦ وهو يبين ان هذه  
العلوم تبلغ بنا الحد الأقصى من علم المعاملة .

٥٧- ك ٣٦ ب ٩ ص ٣٢٢ .

٥٨- ك ٣٢ ب ١٠ ص ٨٦ - ص ٣٢٨ س ٢٧ - ٣١ .

٥٩- ك ٣٦ ب ٩ ص ٣٢٢ .

٦٠- القائم والقيوم ك ٣٢ ، ب ١٠ ، ص ٨٦ .

٦١- المرجع نفسه .

٦٢- « كل ما في الوجود سوى الله تعالى فهو تصنيف الله تعالى وصنعتة » ك ٣٢ ، ب ١٠ ، ص ٨٦ . وذلك ما يسمى كذلك:  
العالم « العالم بجملته صنع الله تعالى وتصنيفه » ك ٣٦ ، ب ٨ ، ص ٣٢٠ « كل العالم تصنيف الله تعالى » .  
ك ٣٦ ، ب ٩ ، ص ٣٢٢ .

٦٣- « فلا يكون له (الله) الى غيره نظر من حيث انه غيره بل نظره الى ذاته وأفعاله فقط » ص ٣٢٨ س ٢٧ - ٢٨ « فلا ينظر  
صاحب البصيرة ( أي الذي يرى انه ليس في الوجود الا موجود حقيقي واحد ) في شيء من الأفعال الا ويرى فيه الفاعل  
( أي الله ) » ك ٣٦ ، ب ٩ ص ٣٢٢ .

والعبارة / في المستقصى ( القاهرة ١٩٣٧/١٣٥٦ ، ص ١٨٠ ) : « ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله » فهي تفيد  
كذلك أن الله تعالى المصدر الوحيد للموجودات « والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات . فكلها من الحضرة  
الالهية اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله » وقد استشهد بها فـ جبر في معجم الغزالي

. F. JABRE. Essai sur le lexique... n. 30, a) et note 5, p. 66..

٦٤- ك ٣٢ ، ب ١٠ ص ٨٦

٦٥- ص ٣٢٨ س ٣٠ - ٣١ .

٦٦- المراجع المذكورة في العاشيتين ٥٧ ، ٥٨ .

٦٧- ص ٢٢٧ س ١٩ ، ٢٠ .

٦٨- ص ٢٢٨ س ٣١ .

٦٩- ص ٢٢٧ س ٢٢ ، ٢٣ .

٧٠- انظر فيما تقدم العاشية ٤ .

٧١- بحر الأرواح : الإنسان والعالم والله في قصص فريد الدين العطار .

Das Meer der Seele : Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar, E. J. Brill, Leiden, 1955, pp. 554 sq.

ولمزيد من التفاصيل حول حب الله لنفسه ، في هذا المؤلف انظر P. 478 et p. 486 .

٧٢- ك ٢٢ ، ب ١٠ ص ٨٦ .

٧٣- ك ٣٦ ، ب ٨ ، ص ٣٢٠ .

٧٤- المرجع نفسه .

٧٥- الغزالي يستخدم كلمة المرأة ، لكننا نجد أنه يستخدمها في الأحياء عند الحديث عن النفس أو القلب لا عند الحديث عن العالم أو الخلق ( ك ٣٦ ب ٥ ص ٣١٢ - ٣١٣ ) انظر أيفاني فيتراي مروفيتش : التصوف والشعر في الإسلام : جلال الدين الرومي وطريقة المولوية .

Eva de VITRAY MEYEROVITCH. Mystique et poésie en Islam : Djâlal ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des derviches tourneurs, Desclée De Brouwer, Paris, 1972, pp. 136-138, 140, 145, 146, 156.

وفي الكتاب إحالات أخرى إلى الأحياء وميزان العمل والمضنون الصغير .

وعندما تصل النفس أو القلب يوماً إلى أن يعكسا المعرفة ( ك ٣٦ ب ٥ ص ٣١٣ ) فإنهما لا يعكسان الذات إلا في حدود المناسبة وهذا يعني «استحالة التشبيه والتمثيل واستحالة الاتحاد والحلول» ( ك ٣٦ ، ب ٣ ص ٣٠٧ ) .  
يقارن ذلك بمفهومي التنزيه والتشبيه عند ابن عربي انظر : هـ . كوربان : الخيال المبدع ...  
H. CORBIN, p. 101 et note 49 .

٧٦- نذكر بأن المقطع الأول يبدأ من « فلا يكون له إلى غيره نظر » ص ٣٢٨ س ٢٧ حتى « الا نفسه » ص ٣٢٨ س ٣١ والمقطع الثاني يبدأ من « وما ورد من الألفاظ » ص ٣٢٨ س ٣١ حتى نهاية النص .

٧٧- ص ٣٢٩ س ٦٢ .

٧٨- إشارة إلى التاويل . ان حاجة المصطلحات المتعلقة بحب الله لعباده إلى التاويل لا تؤثر على حقيقة هذا الحب .

٧٩- « كشف العجاب » ص ٣٢٨ س ٣٢ ، « اضيف " الحب " إلى فعله الذي يكشف العجاب » ص ٣٢٨ س ٣٤ ، « محبة الله للعبد تقريبه من نفسه يدفع الشواغل والمعاصي ... » ص ٣٢٩ س ٦٠ .

٨٠- ص ٣٢٨ س ٤٢ - ٤٤ .

٨١- ص ٣٢٨ ، السطران ٢٦ ، ٤٨ و ص ٣٢٩ السطران ٥٧ ، ٦٣ .

F. JABRE, Essai sur le lexique ... n. 2, p. 166, 'abd / 'ibad.

٨٢- ف . جبر : معجم الغزالي .

الغزالي يستعمل المفرد : عبد ( ويستعمل الجمع في بداية العبارة ص ٣٢٨ س ٣١ ولكنه ما يلبث أن يعود إلى المفرد : « قلبه » « بقلبه » ص ٣٢٨ س ٣٢ ) ولا يوضح ف جبر حالة المفرد ( عبد ) إلا بالقياس للشرعية . على أن العلاقة بين العبد والله لا تنحصر هنا في مجرد أداء الشعائر .

٨٣- ص ٣٢٨ س ٣٣ - ٣٤ .

٨٤- ص ٣٢٨ س ٣٣ .



٨٥- يذكر الغزالي ذلك راوية حديثا نبويا ينقله عن أبي هريرة . ك ٣٦ ب ٣ ص ٣٠٧ .

٨٦- انظر ك ٢ ، الركن الثاني ص ١٠٩ - ١١٠ حيث يعالج الغزالي موضوع كلام الله من حيث هو صفة . وتشمل ملاحظاته مجموع الصفات « كذا جميع صفاته » ويصفها « بالقديم » و « بالحدث » في آن واحد .

٨٧- نلاحظ أن حب الله لنفسه ولعبيده لا يتميز أحدهما من الآخر بالأزلية أو الزمانية ولكن بالظرف الذي أظهرهما في الزمان اعني ( وجود الموجودات الأخرى ) في حالة والقرب الذي يرقى الى مرتبة السبب في الحالة الأخرى .

٨٨- ص ٣٢٨ س ٣٤ - ٣٦ .

٨٩- ص ٣٢٨ س ٤٧ .

٩٠- المرجع نفسه .

٩١- ص ٣٢٨ س ٤٣ و ٤٦ .

٩٢- ص ٣٢٨ س ٤٩ .

ان علو الوجود الالهي عن التغيرات لا يعني عدم الفعل فعندما يحب الله عبده فانه يجتبيه ويكشف الحجاب عن قلبه ...

ص ٣٢٩ س ٦٠ .

٩٣- ص ٣٢٨ س ٤٩ .

٩٤- لفظتا : درج ، الترقى ( ص ٣٢٩ س ٥٤ ) ثم سلسلة من صيغ التفضيل : أكمل ، اتم ، اثبت ، أظهر ( ص ٣٢٩ س ٥٥ ، ٥٦ ) « ثم درجات القرب تتفاوت تفاوتاً » ( ص ٣٢٩ س ٥٨ ، ٥٩ ) ، كل ذلك يعطي فكرة الترقى التدريجي في الكمال .

والغزالي هنا يمضي في بناء مفهوم القرب بناء تدريجيا كما يبدو من صيغة تقرب وتقرب . وينتهي ببيان السبب الذي من أجله ينحصر الحديث في القرب والتدرج بشأن الكمال الانساني فالانسان الذي يؤثر ذاته لا يتمكن مع ذلك من تحويل محدوديته الى اللامحدودية وعندما ينزع المتناهي الى اللاتناهي فالذي يحدث فيه هو طلب المزيد والمزيد باستمرار . دون أن يبلغ ذلك به أن يصبح في ذاته لا متناهي والانسان قادر على الدوام أن يضيف درجة الى الكمال الذي يلفه .

وخاتمة البيان تبسط القول ( حب الله لعبده ) وتمهد بذلك للبيان التالي .

٩٥- ص ٣٢٨ - ٣٢٩ س ٣٥ - ٥٩ .

٩٦- ان مثال الملك والعبد يبدو طبيعياً مع وجود التقسيم : ملكوت / ملك فلكل عالم ملكه . وكثيراً ما تلقى مثل ذلك في مؤلفات الصوفية .

٩٧- ص ٣٢٨ س ٤٣ - ٤٤ .

٩٨- ك ٣٦ ب ٣ ص ٣٠٦ .

٩٩- لا يفيض الغزالي في هذا البيان حول اكتساب الصفات بالافتداء والتخلق بأخلاق الربوبية « ثم تجيء سلسلة هذه الصفات : « العلم ، البر ، الاحسان ، اللطف ، افاضة الخير ، الرحمة على الخلق ، النصيحة لهم ، ارشادهم الى الحق ، منعهم من الباطل ونلاحظ انها تختلف عن الصفات التي تتميز بها المقامات في الطريق الصوفي والتي يتخذ الغزالي من ترتيبها أساساً لتقسيم الجزء الرابع من الاحياء « التوبة ، الصبر ، الشكر ، الخوف ، الرجاء ... » فهو في الحالة الاولى يبين الصفات التي يجب الافتداء بها للتخلق بأخلاق الالهية . وهو يسمي هذه الصفات اخلاقاً . اما الصفات الأخرى فهو يسميها خصالاً . ( انظر تقديم كتاب الاحياء ص ٣ ، خصال المقربين والصديقين ) . وفي البيان الذي ندرسه ، يشمل مصطلح الصفات « الاخلاق والخصال » بالنسبة للانسان ( ص ٣٢٨ ، س ٤١-٤٧ )

١٠٠- لا يبدو ذلك من رأي آ ج فنسنت

(A. J. WENSINCK, La pensée de Ghazzali, A. Maisonneuve, Paris, 1940, pp. 20-21)

الآنف الذكر فهو يكتفي بعرض الأسباب التي يختلف لها معنى الحب بين الله والانسان ولا يبحث حب الله لنفسه الا بترجمة عبارة البيان الخاصة بهذا الموضوع ص ٣٢٨ غير أن هذه الترجمة لا تخلو من بعض الاشارات لطريقة فهمه الخاص وهو يربط هذا الاستنتاج : « فهو ( الله ) اذن لا يجب الا نفسه » بفكرة حب الله لعبده دون فصل بين الجمل • وكذلك م ل سيوف M.-L. SIAUVE. L'amour de Dieu ... p. 191 التي تقول عن حب الله لنفسه : « ان حب الله لنفسه لا يتميز عن حبه لعبده » وهذه هي الدلالة الدقيقة للقول « حب الله لعبده » وبين لنا الغزالي ان الاقوال الواردة في الفصل السابق لا ينبغي ان تفهم بمعناها الحرفي ولكن بمعناها المجازي •

فليس هناك اختلاف في الطبيعة بين حب الله لنفسه وبين حبه لعباده ولكن اذا كان حب الله لنفسه يؤدي بالضرورة الى حبه للموجودات الأخرى فليس اذن حبا اصطفايا •

وحب الله لنفسه لا يستدعي دوراً من جانب المخلوق • ولكن هذا الدور يكون سبباً لعبه الله (ص ٣٢٨ من ٣٦-٣٥) وقد رأينا ان عباد الله يؤلفون فئة محدودة فيما تدل عليه كلمة التصانيف • اذ ليس كل كائن ينتمي الى التصنيف عبداً بالضرورة •

١٠١- ولعله يكون أسهل لفهم الحكمة في وجود هذه العبارة الأخرى المتعلقة بحب الله لنفسه ان نستعين بدلالة السياق • ذلك ان هذه العبارة تحقق مطلباً تربوياً • فالقصد هنا بيان استحالة شكر العبد لله أو حبه اياه وذلك انطلاقاً من رؤية متميزة لعقيدة التوحيد •

١٠٢- انظر العاشية ١

١٠٣- ولا سيما القسم الأول • انه مؤلف أحدث عهداً من كتاب الاحياء رقم ٥٧ ص ٦٥ - ٦٦ وهذا رأي م بويجس السابق الذكر M. BOUYGES, no. 52, pp. 65-66 والذي يجعله قبل سنة ٥٠٠ هـ كما ان ( م وات ) قد شكك في صحة نسبته للغزالي

M. WATT. "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat", in : J.R.A.S., parties 1 et 2, 1949, pp. 5-22.

ولكنه انما كان يتجه بشكه الى القسم الثالث بالذات، هذا القسم الذي يشير اليه ب قسم الحجب ("Veils-section") وهو القسم الذي يدور حول الحديث النبوي الذي يتكلم عن الحجب السبعين • ويوجز ع بدوي المناقشة حول صحة نسبة المؤلف في مؤلفات الغزالي ( الكويت ١٩٧٧ رقم ٩٠ ) ولا يتبع م وات في رايه ويذكر ( م بويجس في المرجع نفسه M. BOUYGES. Ibid. ان الجدل حول صحة النسبة لا يمكن ان يسبق عملية تحقيق النص وهي العملية التي ما زال القيام بها واجباً •

اما ج • ف حوراني في مقالته : مراجعة الترتيب الزمني لكتابات الغزالي

G. F. HOURANI. "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", in : J.A.O.S. vol. 104, no. 2, avril - juin 1984, pp. 289-302.

والتي هي تجديد لمقالته السابقة ( ترتيب زمني لكتابات الغزالي )

"The Chronology of Ghazali's Writings", in : J.A.O.S., vol. 79, pp. 225-233.

فانه يدخل المشكاة ضمن المؤلفات التي يقول انها على العموم مسلم بصحة نسبتها •

١٠٤- هو متأخر في الزمن عن الاحياء كما هو ظاهر من العنوان ( م بويجس ) M. BOUYGES, no. 61, pp. 75-78 وهو يضع تاريخ تأليفه حوالي سنة ٥٠٠ هـ •

